عمدة الأصول

تأليف

آية الله السيد محسن الخرازي

المجلد الخامس

عمدة الأصول

تأليف

آية الله السيد محسن الخرازي

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المجلد الخامس

کتابخانه
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
شماره ثبت: ۳۰۲۹۵
تاریخ ثبت:

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

هويّة الكتاب

□ العنوان........................ عمدة الأُصول /ج ٥
□ الموضوع........................ اصول الفقه
□ تأليف........................ آية الله السيّد محسن الخرّازي
□ باهتمام........................ السيّد عليّ رضا الجعفري
□ نشر........................ مؤسسه در راه حق
□ الطبعة........................ الأُولى
□ المطبعة........................ ولى عصر(عج)
□ العدد........................ ١٠٠٠
□ التاريخ........................ ١٤٢٧

بسم الله الرحمن الرحیم

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

عمدة الأصول

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تتمة
المقصد السادس
فى الامارات و الحجج المتعبرة
شرعاً أو عقلاً

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الباب الثّاني: في الظنّ

الفصل الخامس

في الأمارات التي ثبتت حجّيتها بالأدلّة أو قيل بثبوتها

و اعلم أنّ مقتضى الأصل هو عدم طريقيّة الظن و عدم حجيّته و حرمة اسناده الى المولى و التعبد به ولكن يخرج عن هذا الأصل ظنون من جهة قيام الأدلة على حجيتها و هي:

١ـ الظّهورات اللفظيّة

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و لايخفى أنّ الظّهورات الكلاميّة المرادة حجّة عند العقلاء، و لذا يحكمون بوجوب اتّباعها في تعيين مراداتهم، و يحتج بها كل متكلم و سامع على الآخر فإذا كان شيء مستفاداً من الكلام أُخذ به المتكلم و جعله حجة على مراده و تمسك به السامع و جعله حجّة على مراد المتكلم.

و هذا هو معنى الحجّة. فالظهورات حجّة المتكلم و حجّة السامع عند العقلاء

و استقر بناؤهم على العمل بها في جميع مخاطباتهم من الدعاوى و الأقارير و الوصايا و الشهادات و المكاتبات و الإنشاءات و الإخبارات و غيرها. و لااشكال و لاخلاف في ذلك، نعم سيأتي الخلاف في اعتبار بعض القيود و عدمه في الحجيّة ان شاء الله تعالى.

ثم إنّ طريقة الشارع في إفادة مراداته ليست مغايرة لطريقة العقلاء في محاوراتهم؛ لأنّ الشارع لم يخترع طريقة أخرى، بل كان يتكلم مع الناس بلسانهم و طريقتهم و هذا

واضح لاسترة فيه، و يشهد له إرجاعات الشارع إلى الظهورات و الاحتجاجات بها. **قال الشيخ الأعظم**﷫: و من المعلوم بديهة أنّ طريق محاورات الشارع في تفهيم مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقاً مخترعاً مغايراً لطريق محاورات أهل اللسان في تفيم مقاصدهم.(١)

ثم إنّ الظهورات الكلامية تتحقق من ظهور المفردات و الهيآت التركيبية في معانيها سواء كان ذلك بالوضع أو بالقرائن المتصلة المذكورة في الكلام أو بالقرائن الحالية المقرونة مع الكلام، فكلّ مورد يعلم ذلك فلا كلام.

و لو شك في أنّ كلمة مستعملة في معناها الوضعي أم لا فمقتضى أصالة الحقيقة هو استعمالها فيه، فيتحقق الظهور في المعنى الموضوع له بأصالة الحقيقة. و لو شك في وجود القرينة على خلافه و عدمه، فمقتضى أصالة عدم القرينة هو العدم، فهنا يتحقق الظهور في المعنى الموضوع بأصالة عدم وجود القرينة على إرادة الخلاف.

و لو شك في حدود المعاني المفردة و المركبة من تخصيصها أو تقييدها فمقتضى أصالة العموم أو الاطلاق أو أصالة عدم التخصيص و التقييد هو العموم و الاطلاق فيتحقق الظهور في العموم و الاطلاق بتلك الأصول.

و لو احتمل الخطأ و الاشتباه و السهو و النسيان فمقتضى أصالة عدم هذه الامور هو تحقق الظهور.

ولكن بعد وجود هذه الظهورات سواء حصلت بالقرائن أو الأصول المذكورة و كونها مرادة بالإرادة الاستعمالية يقع السؤال عن كونها مرادة بالإرادة الجدّية و عدمه؟ و مقتضى أصالة تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدّية هي إرادتها جداً، و هي أصل عقلائى يعتمد عليه العقلاء في محاوراتهم.

فتحصّل: أنّ أصالة الحقيقة و أصالة عدم القرينة و أصالة الإطلاق و العموم و أصالة

---

(١) فرائد الاصول: ٣٦.

عدم السهو و النسيان و الخطأ و الاشتباه كلها من محققات الظهورات في الموارد المشكوكة. و هذه الظهورات الحاصلة بالأُصول المذكورة أو الظهورات الحاصلة بالقرائن بضميمة أصالة التطابق تكون مرادة بالإرادة الجدّية و حجّة؛ إذا العقلاء بنوا على العمل بالظهورات المرادة بالإرادة الجدّية و الاحتجاج بها. و هذا هو معنى حجية الظهورات الكلامية المرادة.

و مما ذكرنا يظهر أنّ إسناد الحجية إلى أصالة الحقيقة أو أصالة عدم القرينة أو أصالة عدم الكذب أو أصالة عدم التخصيص أو أصالة عدم التقييد أو أصالة عدم السهو و النسيان و الاشتباه و الخطأ أو أصالة تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدّية مسامحة؛ لأنّ هذه الأُصول من محقّقات الظهورات المرادة، و موضوع الحجة هو الظهورات المحقّقة المرادة سواء كانت حاصلة بالأُصول المذكورة أو بقيام القرائن المتصلة أو المنفصلة. فما هو الحجّة هو الظهورات المذكورة نعم مباني تلك الظهورات هي القرائن أو الأُصول المذكورة. **اللّهمّ إلّا أن يقال:** إنّ بعض الأُصول المذكورة لايفيد الظن و الظهور كأصالة عدم التخصيص لأنّ ما من عامه إلّا و قد خصّ فالحجّية في مثله تكون راجعة إلى حجيّة بناء العقلاء على عدم التخصيص فلا تغفل. ثم لايخفى أنّه لاتختص الحجّية بالمعاني الحقيقية، بل المعاني المجازيّة التي تدلّ عليها الكلام بالقرائن أيضاً حجّة، كما لايخفى.

ثم لايخفى عليك أنّه لافرق في حجيّة الظهورات الكلامية بين من قصد إفهامه و غيره ما لم يقم قرينة على اختصاص الحكم بمن قصد إفهامه.

و هكذا لافرق في حجيّة الظهورات الكلامية بين أن يحصل الظن الشخصي بالوفاق و بين أن لايحصل ذلك أو يحصل الظن الشخصي بالخلاف مادام الكلام أفاد ظناً نوعياً؛ و ذلك لوجود بناء العقلاء على حجيّة الظهورات الكلامية من دون فرق بين الموارد المذكورة.

و ايضاً لاتفاوت في حجيّة الظهورات الكلامية بين أن تكون من المحاورات العرفية أو النصوص الشرعيّة.

كما لافرق في النصوص الشرعيّة بين أن تكون من الروايات أو القرآن الكريم؛ لما عرفت

من أنّ الشارع اكتفى في إفادة مراداته بما اكتفى العقلاء به من الظهورات الكلامية و لم يخترع طريقاً آخر.

ولكن مع ذلك و قد وقع الخلاف في بعض الأُمور المذكورة، فالأولى أن نذكر كلماتهم و الجواب عنها و نقول بعون الله و توفيقه يقع الكلام في أُمور:

الأمر الأوّل:

أنّ المحكي عن المحقق القمي‌ؒ هو اختصاص حجيّة الظهورات الكلامية بمن قصد إفهامه، و هذه الظهورات على قسمين:

أحدهما الخطابات الشفاهية التي كان المقصود منها إفهام المخاطبين بها.

و ثانيهما الكتب المصنّفة لرجوع كل ناظر.

و أمّا غيرهما من الروايات الواردة في مقام الجواب عن الأسئلة والكتاب العزيز بناءً على أنّه خطاب للنبي و الائمةؑ فليس على حجيّته دليل إلّا دليل الانسداد و ذلك للفرق بين من قصد إفهامه بالكلام فالظواهر حجّة بالنسبة إليه من باب الظن الخاص سواء كان مخاطباً كما في الخطابات الشفاهية أم لا كما في الناظر في الكتب المصنّفة لرجوع كل من ينظر إليها و بين من لم يقصد إفهامه بالخطاب كأمثالنا بالنسبة إلى أخبار الائمة الصادرة عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين و بالنسبة إلى الكتاب العزيز بناء على عدم كون خطاباته موجهة إلينا و عدم كونه من باب التأليف للمصنفين، فالظهور اللفظي ليس حجة لنا إلّا من باب الظن المطلق الثابت حجيّته عند انسداد باب العلم.

قال الشيخ الأعظم‌ؒ: في تقريب كلام المحقق القمي‌ؒ: و بالجملة فظواهر الألفاظ حجّة بمعنى عدم الاعتناء باحتمال إرادة خلافها إذا كان منشأ ذلك الاحتمال غفلة المتكلم في كيفية الإفادة أو المخاطب في كيفية الاستفادة؛ لأنّ احتمال الغفلة مما هو مرجوح في نفسه و متفق على عدم الاعتناء به في جميع الأُمور دون ما كان الاحتمال مسبباً عن اختفاء أُمور لم يجر العادة القطعية أو الظنية بأنّها لو كانت لوصلت إلينا.

و من هنا ظهر أنّ ما ذكرنا سابقاً من اتفاق العقلاء و العلماء على العمل بظواهر الكلام في الدعاوي و الأقارير و الشهادات و الوصايا و المكاتبات لاينفع في ردّ هذا التفصيل، إلّا أن يثبت كون أصالة عدم القرينة حجة من باب التعبد، و دون إثباتها خرط القتاد.

و دعوى: أنّ الغالب اتصال القرائن، فاحتمال اعتماد المتكلم على القرينة المنفصلة مرجوح لندرته.

مردودة: بأنّ من المشاهد المحسوس تطرق التقييد و التخصيص إلى أكثر العمومات و الإطلاقات مع عدم وجوده في الكلام، و ليس إلّا لكون الاعتماد في ذلك كله على القرائن المنفصلة سواء كانت منفصلة عند الاعتماد كالقرائن العقلية و النقلية الخارجية أم كانت مقالية متصلة لكن عرض لها الانفصال بعد ذلك لعروض التقطيع للأخبار و حصول التفاوت من جهة النقل بالمعنى أو غير ذلك فجميع ذلك مما لايحصل الظن بأنّها لو كانت لوصلت الينا، مع إمكان أن يقال: إنّه لو حصل الظن لم يكن على اعتباره دليل خاص، نعم الظن الحاصل في مقابل احتمال الغفلة الحاصلة للمخاطب أو المتكلم مما أطبق عليه العقلاء في جميع أقوالهم و أفعالهم.(١)

و الحاصل: أنّ المحقق القمي ﷺ ادعى أمرين: أحدهما أنّ الأخبار الدالة على الأسئلة و الأجوبة الواصلة إلينا عن النبي ﷺ و الأئمة الأطهار ﷺ و هكذا الكتاب العزيز ليست كالكتب المؤلفة و إلّا فكنّا من المقصودين بالإفهام،

و ثانيهما عدم جريان الأُصول العقلائية في الظواهر بالنسبة إلى غير من قصد إفهامه لاختصاص تلك الأُصول بأمور جرت العادة بأنّها لو كانت لوصلت إلينا دون غيرها مما لم يكن كذلك. و عليه فلا دليل على عدم الاعتناء باحتمال إرادة الخلاف إذا كان الاحتمال المذكور مسبباً عن اختفاء أُمور لم تصل إلينا؛ لعدم بناء من العقلاء على جريان أصالة عدم القرينة في مثل ذلك، و لعدم ورود دليل شرعي عليه.

---

(١) فرائد الاصول: ٤١ـ٤٢.

و الجواب عنه واضح:

أمّا أوّلاً: فلأنّا نمنع عدم كون الأخبار الواصلة إلينا عن النبي ﷺ كالكتب المؤلّفة؛ فإنّها و إن صدرت بعنوان الأجوبة عن الأسئلة ولكن تكون في مقام بيان وظيفة الناس من دون خصوصية للسائلين و لالعصر دون عصر، لاسيما فيما إذا كان السؤال من مثل زرارة و محمّد بن مسلم فإنّ أمثالهما في مقام أخذ الجواب لصور المسائل بنحو القوانين الكلّية و لقد أفاد و أجاد سيدنا الامام ﷺ حيث قال: إنّ الخطاب في الأخبار و إن كان متوجهاً إلى مخاطب خاص كزرارة و محمّد بن مسلم و أمثالهما إلّا أنّ الاحكام لما كانت مشتركة و شأن الائمة ﷺ ليس إلّا بثّ الاحكام بين الناس، فلا جرم يجري الخطاب الخاص مجرى الخطاب العام في أنّ الغرض نفس مفاد الكلام من غير دخالة إفهام متكلم خاص.(١)

و أولى بذلك الكتاب العزيز فإنّه يجري كمجرى الشمس و لايختص بقوم دون قوم و عصر دون عصر و يدعو الناس في جميع الأزمنة إلى التدبّر في آياته و التذكر من موعظاته، و إنكار كون خطاباته موجهة إلينا يخالف شأن القرآن كما لايخفى.

هذا كله بالنسبة إلى الصغرى، و هي الدعوى الأولى و هي إنكار كوننا مقصودين بالإفهام و قد عرفت أنّ الأخبار و الآيات القرآنية كالكتب المؤلفة في أنّ المقصودين بالإفهام منها لاينحصر في المخاطبين في عصر النزول و الصدور، فإنكار الصغرى في مثل الأخبار الصادرة عن ائمتنا الابرار ﷺ و الآيات النازلة مما لا وقع له.

و اما ثانياً: فلأنّا ننكر عدم حجّية الظهورات اللفظية بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام ما لم يحرز أنّ بناء المتكلم على إلقاء الرموز و الاكتفاء بالقرائن الخفيّة المعلومة بين المتكلم و السامع؛ فإنّ أصالة عدم القرينة جارية بالنسبة إلى غير المقصودين بالإفهام أيضاً. و الفرق في حجية أصالة عدم القرينة بين المخاطب و غيره مخالف لبناء العقلاء و السيرة القطعية من العلماء و أصحاب الائمة ﷺ. فالكبرى المذكورة في الدعوى الثانية محل منع.

---

(١) تهذيب الاصول ٢: ٩٥.

و توضيح ذلك ـ كما افاد شيخنا الأعظم ـ أنّ الانصاف أنّه لافرق في العمل بـالظهور اللفظي و أصالة عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد إفهامه و من لم يقصد؛ فإنّ جميع ما دل من اجماع العلماء و أهل اللسان على حجية الظواهر بالنسبة إلى من قصد إفهامه جار فيمن لم يقصد؛ لأنّ أهل اللسان إذا نظروا إلى كلام صادر من متكلم إلى مخاطب يحكمون بإرادة ظاهره منه إذا لم يجدوا قرينة صارفة بعد الفحص في مظانّ وجودها، و لايفرقون في استخراج مرادات المتكلمين بين كونهم مقصودين بالخطاب و عدمه. فإذا وقع المكتوب الموجّه إلى شخص بيد ثالث فلا يتأمل في استخراج مرادات المتكلم من الخطاب المتوجه إلى المكتوب إليه. فإذا فرضنا اشتراك هذا الثالث مع المكتوب إليه فيما أراد المولى منهم فلا يجوز له الاعتذار في ترك الامتثال بعدم الإطلاع على مراد المولى، و هذا واضح.

و لاخلاف بين العلماء أيضاً في الرجوع إلى أصالة الحقيقة في الألفاظ المجردة عن القرائن الموجّهة من متكلم إلى مخاطب سواء كان ذلك في الأحكام الجزئية كالوصايا الصادرة عن الموصي المعين إلى شخص معين ثم مست الحاجة إلى العمل بها مع فقد الموصى إليه. فإنّ العلماء لايتأملون في الافتاء بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام الموجّه إلى الموصى إليه المفقود، و كذا في الأقارير، أم كان في الأحكام الكلّية كالأخبار الصادرة من الأئمة مع كون المقصود منها تفهيم مخاطبهم لاغير... إلى أن قال: **و الحاصل:** أنّ القطع حاصل لكل متتبع في طريقة فقهاء المسلمين بأنّهم يعملون بظهواهر الأخبار من دون ابتناء ذلك على حجية الظن المطلق الثابتة بدليل الانسداد، بل يعمل بها من يدعي الانفتاح و ينكر العمل بأخبار الآحاد مدعياً كون معظم الفقه بالإجماع و الأخبار المتواترة و يدل على ذلك أيضاً سيرة أصحاب الائمة فإنّهم كانوا يعملون بظواهر الأخبار الواردة إليهم كما يعملون بظواهر الأقوال التي يسمعونها من أئمتهم، و لايفرقون بينهما إلّا بالفحص و عدمه.

و الحاصل: أنّ الفرق في حجية أصالة الحقيقة و عدم القرينة بين المخاطب و غيره مخالف للسيرة القطعية من العلماء و أصحاب الأئمة(١)

(١) فرائد الاصول: ٤٢ ـ ٤٣.

و إليه يؤول ما في الكفاية حيث قال: إنّ الظاهر عدم اختصاص حجيّة الظواهر بمن قصد إفهامها، و لذا لايسمع اعتذار من لايقصد إفهامه إذا خالف ما تضمّنه ظاهر كلام المولى من تكليف يعمّه أو يخصّه، و يصح به الاحتجاج لدى المخاصمة و اللجاج، كما تشهد به صحة الشهادة بالإقرار من كل من سمعه و لو قصد عدم إفهامه فضلا عمّا(١) إذا لم يكن بصدد إفهامه.

و عليه فكما أنّ احتمال الغفلة مندفع بأصالة عدم الغفلة بين المتكلم و السامع، فكذلك احتمال وجود قرائن منفصلة أو متصلة بعد الفحص عنها مندفع بأصالة عدمها لمن قصد إفهامه و غيره؛ لما عرفت من أنّ العقلاء و العلماء يأخذون بالظهورات و لوكان السامع غير مقصود بالإفهام.

و دعوى: ان عادة الأئمةعليهم السلام على الاتكال على القرائن المنفصلة.

مندفعة: بما أفاده السيد المحقق الخوئيقدس سره من أنّها و إن كانت صحيحة إلّا أنّه لايقتضي اختصاص حجيّة الظهور بمن قصد إفهامه، بل مقتضاه الفحص عن القرائن، و مع عدم الظفر بها يؤخذ بالظهور.

و أمّا ما ذكره من أنّ التقطيع مانع عن انعقاد الظهور ففيه أنّ ذلك يتم فيما إذا كان المقطّع غير عارف بأسلوب الكلام العربي أو غير ورع في الدين؛ إذ يحتمل حينئذٍ كون التقطيع موجباً لانفصال القرينة عن ذيها، لعدم معرفة المقطّع أو لتسامحه في التقطيع، و كلا هذين الأمرين منفيان في حق الكليني و أمثاله من اصحاب الجوامع، فإذا نقلوا رواية بلاقرينة نطمئن بعدمها، بل لايبعد دعوى القطع به؛ إذا التقطيع إنّما هو لإرجاع المسائل إلى أبوابها المناسبة لها مع عدم الارتباط بينها، لأنّ الرواة، عند تشرفهم بحضرة الإمامعليه السلام كانوا يسألون عن عدّة مسائل لاربط لأحدها بالأخرى كما هو المتعارف في زماننا هذا في الاستفتاءات و هذا النحو من التقطيع غير قادح في انعقاد الظهور.(٢)

---

(١) الكفاية ٢: ٥٩.

(٢) مصباح الاصول ٢: ١٢٠ـ١٢٢.

و دعوى: أنّه لايمتنع أن ينصب المتكلم قرينة لايعرفها سوى من قصد إفهامه، و عليه فلايمكن لمن لم يقصد إفهامه أن يحتجّ بكلام المتكلم على تعيين مراده إذ لعله نصب قرينة خفية عليه علمها المخاطب فقط، فالتفصيل بين من قصد افهامه و بين من لم يقصد إفهامه متين.(١)

مندفعة: بأنّ محل الكلام ليس فيما إذا كان مقصود المتكلم إلقاء رموز لايعلمها إلّا المخاطب حتى لايتمكن غير من قصد إفهامه من أن يتمسک بظاهر الكلام من دون إحراز الرموز التي بين المتكلم و المخاطب، بل محل الكلام فيما إذا صدر من المتكلم كلام متوجه إلى مخاطب لابما هو مخاطب خاص؛ إذ غرض الشارع ليس إلّا بثّ الأحكام بين الناس، و من المعلوم أن احتمال الرموز حينئذٍ في مثل تلک الأحكام الصادرة لامجال له و خروج عن محل الكلام. هذا مضافاً إلى أنّ المفروض أنّ غرض الرواة من نقل الروايات و الآثار أو غرض الناقلين من نقل القوانين المسموعة من المقنين للناس هو أخذ الناس بها و العمل بها و عليه فلو كانت قرائن خفيه خاصة بهم بين المتكلم و المخاطب لزم عليهم أن يذكروها و إلّا نقضوا غرضهم إذ لم يتمكن غيرهم منها و حيث إنّهم لم ينقلوا قرائن خاصّة فيمكن لغيرهم أن يأخذوا بظواهر ما سمعوا منهم و عليه فلا وجه للتفصيل المذكور كما لايخفى. ثم انّ الظاهر من سيدنا الاستاذ المحقق الداماد هو التفصيل حيث قال في محكي كلامه و الذي يختلج بالبال الإشكال في تحقق هذا البناء إلّا إذا حصل الاطمئنان عادة بعدم وجود القرينة فإنّ هذا في الحقيقة خارج عن مورد البحث و يكون بحكم القطع و الكلام واقع في مورد الشک و الاحتمال العقلائي و الذي أراده عدم جريان أصالة عدم القرينة هنا إذا ليس أصلا متبعا عند العقلاء في هذا المورد و لعلّ هذا مراد المحقق القمي حيث خصّ الكلام بالمقصود بالإفهام فإنّ الظاهر أو المحتمل أن يكون نظره إلى ما حققناه من عدم تبيّن الظهور الصادر من المتكلم إذا لم يكن الشخص مقصوداً بالإفهام و كلامه و ان كان مطلقا لكن الظاهر تقييده بما إذا لم

(١) منتهى الاصول ۴: ۲۱۶.

يحصل الاطمينان بالظهور و لاأظن إرادته الإطلاق إلى أن قال و بالجملة إذا تبين الظهور الصادر بالعلم أو بحجّة أُخرى كان بناء العقلاء على اتباعه في كشف المراد و تطابقه مع الإرادة الواقعية من دون أن يكون ذلك مرهونا بحصول الظن بالوفاق أو عدم الظن بالخلاف و لايكون الشخص مقصودا بالافهام و حينئذ لايسمع الاعتذار بحال و أمّا إذا لم يتبين الظهور الصادر من أصل كما في مورد الكلام فلايصح المؤاخذة بحال فتدبر[١] و لقائل أن يقول لايلزم الاطمئنان بعدم وجود القرينة بل اللازم هو الاطمئنان بكون الكلام متوجها إلى المخاطب لا بما هو مخاطب خاص ففي هذه الصورة لو شككنا في وجود القرينة يجرى فيه أصالة عدم القرينة كسائر الموارد فتدبر جيداً.

الأمر الثاني:

أنّ المناط في حجيّة الكلام و اعتباره هو ظهوره عرفاً في المراد الاستعمالي و الجدّي و لو كان الظهور المذكور مسبّباً عن القرائن الموجودة في الكلام، و قد جرى بناء العقلاء على الأخذ بالظهور المذكور في إفادة المراد بين الموالي و العبيد و غيرهم من أفراد الانسان، و لايشترط في حجيّة الظهور المذكور حصول الظنّ الشخصيّ بالوفاق أو عدم قيام الظنّ غير المعتبر على الخلاف، بل هو حجّة و لو مع قيام الظنّ غير المعتبر على الخلاف؛ و لذا لايعذرون من خالف ظاهر كلام المولى بعدم حصول الظنّ بالوفاق و لابحصول الظنّ على الخلاف.

و لقد أفاد و أجاد شيخنا الأعظم﷿ حيث قال: ربما يجري على لسان بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين عدم الدليل على حجيّة الظواهر إذا لم تفد الظن (الشخصيّ) أو إذا حصل الظنّ الغير المتعبر على خلافها، لكن الانصاف أنّه مخالف لطريقة أرباب اللسان و العلماء في كلّ زمان.[٢]

و **دعوى**: أنّ الظاهر من كلمات بعض العلماء أنّهم توقفوا في العمل بالخبر الصحيح

---

(١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد ٢ م ٩٦ـ٩٧

(٢) فرائد الاصول: ٤٤.

المخالف لفتوى المشهور أو طرحوه مع اعترافهم بعدم حجيّة الشهرة، و هذا يكفي شاهداً على أنّ حجيّة الظهورات متوقفة على عدم قيام الظنّ غير المعتبر على خلافها.

مندفعة: بأنّ وجه التوقف أو الطرح هو مزاحمة الشهرة للخبر من حيث الصدور؛ إذا لايحصل الوثوق بالصدور مع مخالفة المشهور بناءً على أنّ مادلّ من الدليل على حجيّة الخبر الواحد من حيث السند مختص بما إذا حصل الوثوق بالصدور، لامن جهة مزاحمة الشهرة للخبر من جهة ظهوره في عموم أو إطلاق حتى يكون شاهداً على عدم اعتبار الظهور فيما إذا كان الظن غير المتعبر على الخلاف، فتدبر جيداً.

هذا مضافاً إلى أنّه لو كان المزاحمة من جهة ظهور الخبر كانت الشهرة كاشفة عن وجود قرينة في الرواية لم تصل إلينا و معه لم يتحقق ظهور في الرواية في غير ما ذهب إليه المشهور كقاعدة القرعة لكل أمر مشكل فإنّ إطلاقها مقيّد بالمشهور لكشف الشهرة عن قيد فيها لعدم التزامهم بإطلاقها و مع عدم تحقق الظهور في الرواية مع مخالفة المشهور خرج عن محل الكلام فإنّ محل الكلام هو ما إذا تحقق الظهور و خالفه الظنّ غير المعتبر.

و بالجلمة فالظنّ النوعي المستفاد من الكلام حجة عقلائية على مرادات المتكلم، و لايصح العدول عنه بمجرد عدم حصول الظنّ الشخصي بالوفاق أو بقيام الظنّ غير المعتبر على الخلاف؛ لعدم دخالة لها في حجيّة الظهورات و إن كان لعدم قيام الظن غير المعتبر على الخلاف دخالة في حجيّة إسناد الروايات بناءً على قصور الأدلة عن شموله، فالظنّ النوعي حجّة، و لايشترط بوجود الظنّ الشخصيّ على الوفاق، و لايمنع عنه الظنّ غير المعتبر على الخلاف.

هذا كله واضح بالنسبة إلى ما إذا كان المطلوب هو تحصيل الحجة و الأمن من العقوبة والخروج عن عهدة التكليف؛ لوجود بناء العقلاء على كفاية العمل بالظواهر مطلقاً و لو مع الظنّ بالخلاف فضلاً عن عدم الظنّ بالوفاق في مقام الاحتجاج.

و أمّا إذا كان المطلوب هو تحصيل الواقع لا الاحتجاج كما إذا احتمل إرادة خلاف

الظاهر في كلام الطبيب، فالعقلاء لايعملون بمجرد الظهور ما لم يحصل لهم الاطمئنان بالواقع، إلّاأنّ ذلك خارج عن محل الكلام؛ إذ الكلام فيما إذا كان المطلوب هو الخروج من عهدة التكليف و تحصيل الأمن من العقاب، و في مثله تحقق بناء العقلاء على العمل بالظواهر مطلقاً.[1]

و يؤيّد ما ذكرناه ما أفادوه في حجيّة الأخبار من عدم شمول أدلّة اعتبار حجيّة خبر الواحد في الأحكام بمجرد الوثوق النوعي بالصدور للخبر الواحد في غير الأحكام؛ لأنّ المعيار في الأحكام هو تحصيل الحجة، بخلاف غيرها فإنّ المعيار هو الوثوق و الاطمئنان الشخصيّ بالأمور الواقعية و هو لايحصل بالوثوق النوعي.

و عليه فالظهورات الواردة في الأحكام حجّة فيما إذا أفادت ظنّاً نوعياً و لو لم يحصل الظنّ الشخصيّ، بخلاف الظهورات الواردة في غيرها، فإنّ اللازم فيها هو حصول الأطمئنان الشخصيّ لاختصاص أدلّة اعتبار الظهورات بموارد الأحكام، إذ لامعنى للتعبد في غير موارد الأحكام، إلّا بملاحظة إدراجه بنحو في موضوع الأحكام كالخبر به عن الله سبحانه و تعالى في يوم الصيام فيصح حينئذٍ التعبّد به بهذا الاعتبار فلا تغفل.

ثم إنّ محل الكلام فيما إذا انعقد الظهور فاعتباره لايتوقف على و فاق الظنّ الشخصيّ و لا على عدم قيام الظنّ غير المعتبر على الخلاف، و أمّا إذا اكتنف الكلام بما يصلح أن يكون صارفاً قد احتمل أنّ المتكلم اعتمد عليه في إرادة خلاف الظهور فلا ينعقد الظهور، بل هو مجمل و خارج عن محل الكلام؛ إذا الكلام فيما إذا انعقد الظهور، فاعتبار خلو الكلام عن قرينة حالية أو مقاليّة تصلح لأن تكون صارفة، يرجع إلى شرط تحقق الظهور لاشرط حجيّة الظهور؛ فإنّ مع الاقتران بها يخرج الكلام عن الظهور إلى الإجمال بشهادة العرف، بخلاف ما إذا لم تكن قرينة متصلة بالكلام فإنّ الظهور منعقد فيه، و لم يتوقف حينئذٍ أحد بمجرد احتمال وجود دليل منفصل مجمل يحتمل أن يعتمد المتكلم عليه.

---

(١) مصباح الاصول ٢: ١١٨.

قال شيخنا الأعظمؒ: لم يتوقف أحد في عامّ بمجرد احتمال دليل منفصل يحتمل أن يكون مخصصاً له، بل ربما يعكسون الأمر فيحكمون بنفي ذلك الاحتمال و ارتفاع الاجمال لاجل ظهور العام، و لذا لو قال المولى: أكرم العلماء، ثم ورد قول آخر من المولى: انه لاتكرم زيداً و اشترك زيد بين عالم و جاهل، فلايرفع اليد عن العموم بمجرد الاحتمال، بل يرفعون الإجمال بواسطة العموم، فيحكمون بإرادة زيد الجاهل من النهي.[1]

ثم إنّ الظّهورات الكلامية و إن كانت من الظنون ولكن حجيّتها من الضروريات؛ إذا الطريق الشايع في تفهيم المقاصد و المرادات منحصر في الألفاظ، و العقلاء بنوا عليها بلا كلام و احتجوا بها لهم و عليهم، و الشارع لم يخترع طريقاً آخر لتفهيم مراداته، فاعتبار الظنون الكلامية من اليقينيّات و الضروريات.

و عليه فظنيّة الظهورات لاتنافي قطعية اعتبارها، و مع كونها قطعية الاعتبار لامجال لدعوى كونها مشمولة للآيات الناهية عن العمل بالظن؛ لانصراف الأدلّة الناهية عن العمل بالظن عن مثلها، لأن الأخذ بالظنون الكلامية يرجع في الحقيقة إلى الأخذ بالقطع القائم على اعتبارها، فمثل قوله تعالى: ﴿**إنّ الظن لايغني من الحق شيئاً**﴾ لايشمل المقام.

و لقد أفاد و أجاد الشيخ الأعظمؒ حيث قال: فرض وجود الدليل على حجيّة الظواهر موجب لعدم ظهور الآيات الناهية في حرمة العمل بالظواهر.[2]

و مما تقدم يظهر أنّ الاستظهار المعتبر في الالفاظ و الكلمات هو الذي يكون ظاهراً بحسب المتفاهم العرفي في مرادات المتكلم، فإذا كان لفظ ظاهراً عرفاً في المعنى المراد، و ادّعى شخص ظهوره في معنى آخر فلامجال للأخذ بظنه الشخصيّ في تعيين مراد المتكلم، و لايكفي الإتيان به في مقام الامتثال: إذا الظن الشخصيّ لادليل على حجيته، لما عرفت من أنّ الحجة هو الظهور العرفي، و الظهور العرفي لايتعدد بتعدد الآحاد و الاشخاص، بل هو قائم بالاستظهار النوعي.

---

(١) فرائد الاصول: ٣٥.

(٢) فرائد الاصول: ٤٠.

نعم يمكن الاختلاف بين الأحاد في كون شيء ظهوراً عرفياً و عدمه بأن يدعى كل فرد منهم أنّ ما أقول هو الظاهر عرفاً، فيمكن تعدّد دعوى الظهور العرفي، ولكن الظهور العرفي بحسب واقع العرف واحد و ليس بمتعدد، والحجيّة مخصوصة به.

و عليه فلامجال لدعوى حجيّة الظن الشخصيّ في الألفاظ و العبارات بدعوى أنّ لكل شخص استظهاراً و هو له حجة؛ لضرورة ما عرفت من اختصاص أدلّة الاعتبار بما إذا كانت الظهورات مفهوماً عرفياً و المفروض أنّ دليل الاعتبار لبّي.

هذا، مضافاً إلى أنّ للاستظهار من الكلام في كل قوم و ملة ضوابط خاصة و ملاحظتها تنجرّ إلى الظهور النوعي، و الاستظهار من دون ضوابط و قاعدة مقرّرة شك في شك، و لااعتبار له عند العقلاء في جميع الأعصار، بل عند المتشرعة، كما لايخفى.

ربما يتوهم أنّ التفسيرات المختلفة من القرآن الكريم تؤيّد القول بصحة الظهورات الشخصيّة.

و فيه: أنّ التفسيرات المختلفة إن لم تكن بينها مخالفة و تباين رجعت إلى معنى جامع عرفي، و إن كانت بينها مخالفة و تباين لم يكن جميعها صحيحة، بل الصحيح واحد منها، هذا مضافاً إلى أنّ التفسيرات المذكورة لو كانت من الظنون الشخصيّة فكلها تفسير بالرأي، و هو منهي عنه في لسان الروايات، كما لايخفى.

و ربما يقاس جواز الأخذ بالظنون الشخصية بجواز الأخذ بالقراءات المختلفة للقرآن الكريم.

و فيه: أنّ القياس مع الفارق؛ فإنّ القراءات المختلفة و إن لم يكن جميعها صحيحة و مطابقة للواقع لأنّ القرآن واحد نزل من عند واحد، ولكن قام الدليل على جواز الاكتفاء بواحد منها تسهيلاً للأمر، و هذا بخلاف المقام؛ إذ لادليل على جواز الاكتفاء بالظنّ الشخصي، بل الضرورة على ثبوت الواقع للعالم و الجاهل.

و عليه لايكون كلّ ظنّ شخصيّ صحيح، و القول بأنّ الواقع في كل مورد هو المظنون بالظنّ الشخصيّ تصويب لايقول به الإمامية كما لايخفى.

لايقال: إنّ اختلاف العلماء في الآراء مما يشهد على أنّ اختلاف الفهم من الكلام أمر جائز بل واقع، فالظنون الشخصيّة حجّة كالقراءات المختلفة.

لأنا نقول: ليس اختلاف العلماء في الاراء اختلافاً في الظنون الشخصيّة، بل هو اختلاف في دعوى الظنون النوعية، و يكون مبنياً على رعاية الظوابط و القواعد الكلّية التي لها مدخلية في الاستظهار و الاستنباط و الفرق بين هذا الاختلاف و الظنون الشخصيّة التي لاتكون مبتنية على رعاية الضوابط و القواعد المدونة واضح.

ثم لايخفى أنّه لاممانعة من إعمال التعمق الزائد في النصوص و الظواهر العرفية لكشف المطالب و استنباط ما يحتاج اليه في كل عصر و زمان، و إنّما المانعة من ترتيب الأثر على الظنون الشخصيّة التي لاتكون مبنية على القواعد والأُصول العقلائية؛ إذا لا حجيّة لتلك الظنون، بل تحميل هذه الظنون الشخصية على النصوص و الظواهر الدينية هو التفسير بالرأي الذي نهي عنه اكيداً في الشرع الأنور كما لايخفى، مع أنّ اللازم في فهم المعاني هو تخلية الذهن لامدخلية الذهن، و كم من فرق بينهما؟!

و لعل المنشأ في ذهاب بعض تبعاً لجمع من الأُوربيين إلى اعتبار الظنون الشخصيّة في زماننا هذا هو التمايل إلى نسبية الحقائق و إنكار ثبوتها و دوامها حيث قالوا: إنّ فهم الإنسان بالنسبة إلى المتون و تفسيرها أو بالنسبة إلى جميع الحقائق فهم نسبيّ، و معنى ذلك أنّه ليس لنا فهم قطعي ثابت؛ لأن الثبوت ينافي النسبية و هو خلاف البداهة و الضرورة؛ إذ لنا معلومات يقينية و ضروريّة من العقليّات و الشرعيّات.

نعم لايخلو فهم الإنسان عن التكامل، ولكنه لاينافي ثبوت أصل الفهم في الجملة؛ لأنّ المتكامل يحتوي ثبوت أصل الشيء، و إنّما زادت مراتبه بسبب الشواهد والتعمق فيه و النقض و الإبرام. هذا مضافاً إلى أنّه لايخرج الكلام المتكامل عن الظنون النوعيّة كما لايخفى.

على أنّه لو لم يكن فهم الحقائق أمراً ثابتاً فلايمكن الاعتماد على شيء من المطالب حتى الادعاء المذكور، و لامجال للبحث و لاللاحتجاج؛ فإنّ هذه الأُمور متوقفة على ثبوت الحقائق.

و بالجملة فللمعاني في اللغة و العرف مع قطع النظر عن فهم المخاطب ثبوت مستقل، و اللازم على المخاطب أن يفهمها من خلال معرفة معاني الألفاظ بحسب القواعد المذكورة في اللغة و العرف. و لاتختلف المعاني المقصودة بالنسبة إلى الآحاد و الأشخاص بعد اعتبار الظنون العرفية في حجية الألفاظ. نعم قد لايفهمها بعض الناس من جهة التقصير أو القصور في مقدمات فهمها فحينئذٍ يختلف الأفهام بالنسبة إلى المقاصد و المرادات، و لكن بعضها صحيح و بعضها باطل، و لايتصف جميعها بالصحة و الحجيّة، كما لايخفى.

و لذلك لايكون الذين لم يدركوا مرادات المتكلم من جهة تقصير هم معذورين؛ لأنّهم اكتفوا بما ليس بحجّة، و مجرد الفهم الناقص لايعطي الحجيّة للألفاظ، و لايوجب رفع العقوبة عن مخالفة الواقع و مرادات المتكلم، كما لايخفى.

على أنّه لو لم يكن فهم الحقائق أمرا ثابتاً فلا يمكن الاعتماد على شيء من المطالب حتى الادعاء المذكور، و لامجال للبحث و لاللاحتجاج؛ فإنّ هذه الأُمور متوقفة على ثبوت الحقائق.

ثم إنّا لانخالف مع لزوم السعي في فهم المرادات، بل نؤكّد على ذلك، و لانقول بأنّ مانفهمه بعد السعي إذا كان غير ما فهمه الأصحاب قبلاً ليس بحجّة، بل نقول بأنّه حجة لو لم يخرج الاستنباط الجديد عن الظهورات النوعيّة و الضوابط و القواعد الأدبيّة، و لذا ذهب الفقهاء إلى الأخذ بالفهم الجديد المبني على الأُصول و الضوابط إذا كان تاماً كما في منزوحات البئر.

و لايقاس الفهم غير المبني على الأُصول و الضوابط بالفهم المبني عليها؛ لفقدان الحجيّة في الأوّل دون الثاني. و عليه فدعوى صحة كل فهم و لو كان مبنياً على الظن الشخصيّ و تسميته بقراءة جديدة من المعاني خالية عن التحقيق، بل هي مغالطة و سفسطة أعاذنا الله منها.

و لاندّعي أنّ كل فهم من المعاني و الحقائق يكون ثابتاً غير متغير لظهور ضعف بعضه أو بطلانه، ولكن نمنع أن يكون جميعها كذلك. فالتغيّر و التبدّل مقبول بنحو الموجبة الجزئية

لاالموجبة الكلية إلّا أنّ تغيّر ذلك البعض من ناحية عدم تمامية المقدمات المقررة لكشف المراد، لامن ناحية دخالة ذهنية المخاطب، فتدبر جيداً.

ثم ربما يقال: إنّ المقصود مما ذكروه من أنّ القراءات مختلفة ليس أنّها كلها صحيحة، بل بعضها صحيح و بعضها باطل، إلّا أنّ اللازم في تعيين الصحيح عن غيره هو تجريد المخاطب ذهنه عما يحوطه من المناسبات و المأنوسات حتى يصل إلى المعنى الصحيح من الكلام، و إلّا فحمل الكلام على ما يعرفه من المناسبات كما ترى.

قلت: هو كذلك، ولكن لازمه هو الاجتناب عن الظنون الشخصيّة لا الأخذ بها؛ إذا التخلية عن المناسبات و الظنون الشخصيّة توجب الأخذ بالظنون النوعيّة لتحصيل مرادات المتكلم، فإن كان مرادهم مما ذكروه هو ذلك فهو أمر بنى عليه العقلاء و العلماء في استظهاراتهم في جميع الأزمنة، و ليس أمراً خفيا حتى يحتاج إلى التذكار.

ثم لايذهب عليك أنّا لاننكر اختلاف المشارب و المذاهب و تمسكهم مع ذلك بالآيات الكريمة و النصوص الشرعية، ولكن نقول: كل مشرب و مذهب و إن تمسك بالنصوص و الآيات من جهة إثبات مرامه غير أنّ هذا التمسك و الاستدلال لايكون صحيحاً إلّا إذا كان التمسك بظهورات نوعيّة و مستفادة منها، و إلّا فهو تفسير بالرأي و أخذ بالظن الشخصيّ، و لاحجيّة له، بل هو منهي عنه كما سيأتي إن شاء الله تعالى. و بقيّة الكلام في محله.

الأمر الثالث:

أنّه لافرق في حجيّة الظهورات بين المحاورات العرفيّة و بين النقليّة الشرعيّة، و لافرق في النقلية الشرعيّة بين الظهورات القرآنية و بين الأحاديث المرويّة عن سيد المرسلين أو الأئمة الطاهرين عليهم الصلاة و السلام، لعموم دليل الحجيّة، و هو بناء العقلاء، و عدم اختراع الشارع طريقاً آخر. فلا وجه للتفرقة بينهما، فالظهورات الكلامية كما تكون حاكية عن المرادات في المحاورات العرفيّة، فكذلك تكون في كلام الله سبحانه و تعالى و رسوله و أوصيائه عليهم الصلاة و السلام من دون فرق بين الكتاب و غيره.

ولكن ذهب جماعة من الأخباريين في الأعصار الأخيرة إلى عدم جواز الأخذ بظواهر الكتاب إذا لم يرد التفسير و كشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم و استدلوا عليه بوجوه:

منها: الأخبار الدالة على اختصاص فهم القرآن بالنبيّ و الأئمة عليهم الصلاة و السلام: كما في خبر إسماعيل بن مخلّد السراج عن أبي عبدالله عليه السلام في رسالة طويلة له إلى أصحابه أمرهم بالنظر فيها و تعاهدها و العمل بها، و من جملتها: قد أنزل الله القرآن، و جعل فيه تبيان كل شيء و جعل للقرآن و تعلّم أهلاً لايسع أهل علم القرآن الذين آتاهم الله علمه أن يأخذوا في دينهم بهوى و لارأى و لامقاييس... و هم أهل الذكر الذين أمرالله الأُمة بسؤالهم.[1]

و كما في خبر شبيب بن أنس عن بعض أصحاب أبي عبدالله عليه السلام في حديث أنّ اباعبدالله عليه السلام قال لأبي حنيفة: أنت فقيه العراق؟ قال نعم. قال: فبمَ تفتيهم؟ قال بكتاب الله و سنة نبيه صلى الله عليه و آله قال: يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته و تعرف الناسخ و المنسوخ؟ قال: نعم. قال: يا أبا حنيفة لقد ادّعيت علماً، و يلك ما جعل الله ذلك إلّا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، و يلك و لا هو إلّا عند الخاصّ من ذريّة نبيّنا محمّد صلى الله عليه و آله، و ما ورثك الله من كتابه حرفاً... الحديث.[2]

و كما في خبر الاحتجاج عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال لأبي حنيفة في احتجاجه عليه: تزعم أنّك تفتي بكتاب الله و لست ممن ورثه.[3]

و كخبر فضيل عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عزّوجلّ ﴿و إنّه لَذِكرٌ لَکَ و لِقومِك و سوف تُسألون﴾: قال الذكر القرآن؛ و نحن قومه، و نحن المسؤولون.[4]

و كصحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: إنّ من عندنا يزعمون أنّ قول الله

---

(١) روضة الكافي: ٥ـ ٦.

(٢) الوسائل الباب ٦ من ابواب صفات القاضي، ح ٢٧.

(٣) الوسائل الباب ٦ من ابواب صفات القاضي، ح ٢٨.

(٤) الوسائل الباب ٧ من ابواب صفات القاضي، ح ٢.

عزّوجلّ ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كُنتُمْ لاتـعْلَمون﴾ أنّهـم اليهـود و النـصارى قـال: إذن يدعوكم إلى دينهم قال: ثم قال بيده إلى صدره: نحن أهل الذكر، و نحن المسؤلون.[۱]

و كخبر عبدالحميد بن أبي الديلم عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث طـويل قـال: قـال الله عزّوجلّ ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون﴾ قال: الكتاب الذكر، و أهله آل محمّد صلى الله عليه وآله امرالله بسؤالهم و لم يؤمروا بسؤال الجهال، و سمّى الله القرآن ذكراً فقال تبارك ﴿و انه لذكـر لک و لقومک و سوف تسألون﴾ الحديث.[۲]

و كخبر يونس بن ظبيان عن الصادق عليه السلام في حديث قال: لاتغرّنک صلاتهم و صـومهم و كلامهم و رواياتهم و علومهم، فإنّهم حمر مسـتنفرة، ثم قـال: يـا يـونس إن أردت العـلم الصحيح فعندنا أهل البيت، فإنّا ورثنا و أوتينا شرع الحكمة و فصل الخطاب، فقلت: يا ابن رسول صلى الله عليه وآله كل من كان من أهل البيت ورث ما ورثت من كان من ولد عـلي و فـاطمه عليهما السلام فقال ما ورثه إلّا الأئمة الإثنا عشر.[۳]

و كخبر الرّيان بن الصلت عن الرضا عليه السلام في حديث أنّه قال للعلماء في مجـلس المأمـون: أخبروني عن هذه الآية ﴿ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا﴾ فـقالت العـلماء: أراد الله بذلك الأمّة كلها، فقال الرضا عليه السلام: بل أراد الله العترة الطاهرة، الحديث.[۴]

و كصحيحة ابي الصباح قال: و الله لقد قال جعفر بن محـمّد عليهما السلام: إنّ الله عـلّم نـبيه صلى الله عليه وآله التنزيل و التأويل، قال: فعلّم رسول‌الله صلى الله عليه وآله عليّاً، قال: و علّمنا و الله... الحديث.[۵]

و كخبر يعقوب بن جعفر قال: كنت مع أبي الحسن عليه السلام بمكة فقال له رجل: إنّک لتـفسّر من كتاب الله ما لم نسمع به فقال ابوالحسن عليه السلام علينا نزل قبل الناس، و لنـا فـسّر قـبل أن

(۱) الوسائل الباب ۷ من ابواب صفات القاضي، ح ۳.
(۲) الوسائل الباب ۷ من ابواب صفات القاضي، ح ۱۳.
(۳) الوسائل الباب ۷ من ابواب صفات القاضي، ح ۲۹.
(۴) الوسائل الباب ۷ من ابواب صفات القاضي، ح ۳۱.
(۵) البرهان: الفصل الخامس من المقدمات: ۱۵.

يفسر في الناس، فنحن نعرف حلاله و حرامه و ناسخه و منسوخه و سفريّه و حضريّه و في أيّ ليلة نزلت من آية و فيمن نزلت و فيما نزلت... الخبر.(١)

و كخبر جمع من الثقات من اصحاب الصادق عليه السلام انه قال بعد أن أو مأ بيده إلى صدره: علم الكتاب كله و الله عندنا ثلثاً.(٢)

و كما روي عن ابي جعفر عليه السلام أنّه قال: ما ادعى أحد من الناس أنّه جمع القرآن كله كما أنزل إلّا كذاب، و ما جمعه و حفظه كما أنزل إلّا علي بن ابي طالب عليه السلام و الأئمة: من بعده.(٣)

و كخبر زيد الشحام عن أبي جعفر أنّه قال في حديث له مع قتادة المفسر: ويحك ياقتاده إنّما يعرف القرآن من خوطب به.(٤)

و كما روي في تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام قال: إنّا أهل بيت لم يزل الله يبعث فينا من يعلم كتابه من أوّله إلى آخره.(٥)

و كخبر الأصبغ بن نباته قال: لمّا بويع أمير المؤمنين عليه السلام بالخلافة خرج إلى المسجد فقال: سلوني قبل أن تفقدوني، فوالله إني لاعلم بالقرآن و تأويله من كل مدع علمه. فوالذي فلق الحبة و بريء النسمة لو سألتموني عن آية آية لاخبرتكم بوقف نزولها و فيم نزلت... الخبر إلى أن قال البحراني: أقول: و الأخبار في هذا الباب أكثر من أن تحصي.(٦)

و بالجملة: فالمستدل بهذه الأخبار يقول مع اختصاص فهم القرآن بالنبيّ و آله عليهم الصلوات و السلام لايمكن الاستظهار من الآيات الكريمة لغيرهم، و مع فرض الإمكان لاحجية له كما لايخفى.

---

(١) البرهان: ١٥.

(٢) البرهان: ١٥.

(٣) البرهان: ١٥.

(٤) روضة الكافي: ٣١٢.

(٥) البرهان: ١٦.

(٦) البرهان: ١٦.

و يمكن الجواب عنه: **اوّلاً**: بأنّ اختصاص علم القرآن بـتمامه و كـماله بهـم عليهم السلام لا ينافي إمكان الاستظهار من جملة من الآيات و حجيتها مع مراعاة شرائطها من التفحص عما ورد حولها عن اهل البيت عليهم السلام، قال صاحب الكفاية إنّ المراد مما دل على اختصاص فهم القـرآن و معرفته بأهله هو اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته و محكماته بداهة أنّ فيه ما لايختص به كما لايخفى.

وردع أبي حنيفة و قتادة عن الفتوى به إنّما هو لأجل الاستقلال في الفتوى بالرجوع إليه من دون مراجعة أهله، لاعن الاستدلال بظاهره مـطلقاً و لو مـع الرجـوع إلى روايـاتهم و الفحص عمّا ينافيه و الفتوى به مع اليأس عن الظفر به، و كيف و قد وقع في غير واحد مـن الروايات الإرجاع إلى الكتاب و الاستدلال بغير واحد من آياته.(١)

و **ثانياً**: بأنّ لازم الاختصاص بأهل البيت مطلقاً هو أن يكون القرآن لغزاً أو معمّى مـع أنّه ليس كذلک.

قال في نهاية الاصول: إنّ القرآن لم ينزل بنحو المعمى بل، نزل لبيان طرق صلاح الناس، و هو بنفسه يدعو الناس إلى التأمّل فيه و التدبّر في آياته، و قد اثّر آثاراً عجيبة في المسلمين في صدر الإسلام، و كان العمل به و الاستدلال به مما جرت عليه سيرة المسلمين، فإذا سمعوا مثلاً قوله تعالى: **﴿لله على الناس حجّ البيت﴾** الاية فهموا المقصود من هذه الآية من دون أن يحتاجوا إلى مراجعة النبي صلى الله عليه وآله، كيف و ربما استدلوا بما هو أخفى من هذه الآية من دون أن يردعهم النبي صلى الله عليه وآله أو الائمة عليهم السلام؟! و قد روي: أنّ عليّاً عليه السلام لمّا خرج إلى صفّين رأى جماعة من المسلمين قد ضربوا الفسطاط خارجاً من العسكرين فسـئل عـن حـالهم فـقيل له هـولاء يقولون إنّا لانقاتل أهل القبلة حتى يثبت لنا بغي أحدهما على الآخر: إذ لم يثبت لنـا جـواز قتالهم إلّا حينئذٍ حيث قال الله تعالى **﴿و إن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فإن بغت إحديهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيىء إلى أمر الله﴾**(٢) فلمّا سمع

---

(١) الكفاية ٢: ٦١.

(٢) الحجرات / ٩.

علي عليه السلام هذه المقالة قال: هذا هو الفقه، و لم يردع مقالتهم فهؤلاء و إن قصّروا في باب الإمامة إلّا أنهم حسب اعتقادهم في الامامة من عدم وجوب إطاعة الإمام إلّا فيما يوافق الكتاب و السنة انعزلوا عنه، فإن نظرهم إلى الامام كالنظر إلى الخلفاء و السلاطين.

فالتفصيل المذكور في حجية الظواهر هو الذي ظهر في الأعصار الأخيرة عن بعض الإمامية من التشكيك في حجية ظواهر الكتاب المجيد بعد ما لم يكن خلاف بين المسلمين من العامة و الخاصة في حجيته بداهة أنّه لم ينزل للإلغاز و التعمية، بل نزل ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، و قد أخرجهم عنها، كما يظهر بمراجعة التواريخ، و كان الأعراب يفهمونه بمجرد قراءة النبي صلى الله عليه وآله، و كان يؤثر في أنفسهم أشدّ التأثير، كما روي أنّ رئيس بني مخزوم أتى النبي صلى الله عليه وآله فقرأ عليه سورة «حم سجدة» حتى وصل إلى قوله تعالى **﴿فإن أعرضوا فقل أنذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد و ثمود﴾** فجعل أصابعه في أذنيه و خرج من عنده، فلمّا سأله قومه عمّارآه قال: لقد سمعت بكلام لم أسمع بمثله.

و قد نقل أيضاً قصة مصعب بن عمير حيث أرسله النبي صلى الله عليه وآله إلى يثرب فوجه الناس إلى الاسلام بقراءة القرآن.

فأمثال هذه القضايا تشهد بأنّهم كانوا يفهمون القرآن، كيف و قد قال الله تعالى في شأنه **﴿نذيراً للبشر﴾**(١) و قال **﴿لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ﴾**

و بالجملة فالقرآن نزل بلسان قوم النبي صلى الله عليه وآله مبيّناً لمقاصده بنحو يخرج عن طاقة البشر.(٢)

فالحاصل: أنّ دعوى اختصاص القرآن بالنبيّ و أهل بيته عليهم السلام صحيح بالنسبة إلى تمام علوم القرآن ظاهرها و باطنها لا بالنسبة إلى ظواهرها، فإنّها لا تختص بهم بعد ما عرفت من أنّ القرآن كسائر الكتب لها ظواهر، و لذا لم يرد السؤال عن النبي صلى الله عليه وآله أو الأئمة المعصومين عليهم السلام عن الآيات الظاهرة بنفسها، بل السؤال عن مقيّداتها و نواسخها و

---

(١) المدثر: ٣٦.

(٢) نهاية الاصول: ٤٤٧ ـ ٤٨٠.

شروطها، فكما أنّ القيود و الشروط من نفس الكتاب مقدمة على إطلاق الآيات الظاهرة، فكذلك القيود و الشروط الآتية في سنة النبيّ ﷺ أو روايات اهل البيت عليهم السلام بعد حجيّة كلامهم بنص قوله ﷺ: **«إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتي ما إن تمسكتم بهما لن تضلّوا ابداً»**

و مما ذكر ينقدح أنّ الظهورات القرانيّة كسائر الظهورات في الحجيّة بعد ملاحظة ما ورد في نفس الكتاب أو السنة أو الأحاديث في بيان المراد الجدّى منها.

و من هذه الجهة لافرق بين ظهورات الكتاب و غيرها. و الشاهد على ذلك هو الإرجاع إلى الكتاب في غير واحد من هذه الأخبار.

و منها الأخبار الدالة على أنّ القرآن يحتوي على مضامين شامخة و مطالب غامضة عالية لايكاد تصل إليها أيدي أفكار أُولي الأُنظار غير الراسخين العالمين بتأويله.

ففي خطبة مولانا أميرالمؤمنين عليه السلام: أنّ علم القرآن ليس يعلم ما هو إلاّ من ذاق طعمه، فعلم بالعلم جهله و بصربه عماه و سمع به صممه و أدرك به ما قد فات و حيي به بعد إذ مات، فاطلبوا ذلك من عند أهله و خاصّته، فإنّهم خاصّة نور يستضاء به و أئمّة تقتدى بهم، هم عيش العلم و موت الجهل، و هم الذين يخبركم حلمهم عن علمهم و صمتهم عن منطقهم و ظاهرهم عن باطنهم، لايخالفون الحق، و لايختلفون فيه.(١)

و في خبر ابن عباس قال: قال رسول ﷺ في خطبة: إنّ علياً هو أخي و وزيري و هو خليفتي و هو المبلّغ عنّي، إن استرشدتموه أرشدكم، و إن اتبعتموه نجوتم، و إن خالفتموه ضللتم، إنّ الله أنزل عليّ القرآن و هو الذى و من خالفه ضلّ و من يبتغي علمه عند غير علي هلك.(٢)

و في خبر المعلّى بن خنيس قال: أبوعبدالله عليه السلام في رسالة: فأمّا ما سألت عن القرآن فذلك

---

(١) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ٢٦.

(٢) الوسايل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ٢٩.

أيضاً من خطراتك المتفاوتة المختلفة، لأنّ القرآن ليس على ما ذكرت، و كل ما سمعت فمعناه على غير ما ذهبت إليه، و إنّما القرآن أمثال لقوم يعلمون دون غيرهم و لقوم يتلونه حق تلاوته و هم الذين يؤمنون به و يعرفونه، و أمّا غيرهم فما أشدّ إشكاله عليهم و أبعده من مذاهب قلوبهم، و لذلك قال رسول الله ﷺ إنّه ليس شيء أبعد من قلوب الرجال من تفسير القرآن، و في ذلك تحيّر الخلائق أجمعون إلّا من شاءالله. و إنّما أرادالله بتعميته في ذلك أنْ ينتهوا إلى بابه و صراطه و أنْ يعبدوه و ينتهوا في قوله إلى طاعة القوّام بكتابه و الناطقين عن أمره و أنْ يستنبطوا ما احتاجوا اليه من ذلك عنهم لاعن انفهسم. ثم قال ﴿**و لو ردّوه إلى الرسول و إلى أُولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم**﴾ فأمّا عن غيرهم فليس يعلم ذلك أبداً و لايوجد، و قد علمت أنّه لا يستقيم أن يكون الخلق كلهم ولاة الأمر؛ لأنّهم لايجدون من يأتمرون عليه و من يبلغونه أمرالله و نهيه، فجعل الله الولاة خواص ليقتدى بهم، فافهم ذلك إن شاءالله، و إيّاك و إيّاك و تلاوة القرآن برأيك فإنّ الناس غير مشتركين في علمه كاشتراكهم فيما سواه من الأمور و لاقادرين على تأويله إلّا من حدّه و بابه الذي جعله الله له، فافهم إن شاء الله و اطلب الأمر من مكانه تجده إن شاءالله.(١)

و في خبر جابربن يزيد قال سألت أبا جعفر ﷺ عن شي من التفسير فأجابني، ثم سألته عنه ثانية فأجابني بجواب آخر، فقلت: كنت أجبتني في هذه المسألة بجواب غير هذا؟! فقال: يا جابر إنّ للقرآن بطناً و له ظهر و للظهر ظهر، يا جابر و ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسر القرآن، إنّ الآية يكون أوّلها في شيء و آخرها في شيء، و هو كلام متصل متصرف على وجوه.(٢)

و في خبر إسحاق بن عمار قال: سمعت أباعبدالله ﷺ يقول: إنّ للقرآن تأويلاً، فنه ما قد جاء، و منه ما لم يجيء، فإذا وقع التأويل في زمان امام من الأئمة عرفه إمام ذلك الزمان.(٣)

(١) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ٣٨.

(٢) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ٤١.

(٣) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ٤٧.

و في خبر أبي بصير قال: قال أبو جعفر عليه السلام نحن الراسخون في العلم، و نحن نعلم تأويله.[١]

و في خبر عبدالرحيم عن أبي جعفر عليه السلام قال: إنّ هذا العلم انتهى إليّ في القرآن، ثم جمع أصابعه، ثم قال: بل هو آيات بينّات في صدور الذين أُوتوا العلم.[٢]

إلى غير ذلك من الروايات الدالة على أنّ المعاني الشامخة التي للقرآن تكون عند النبي و أهل بيته عليهم السلام، و لايمكن تناولها إلاّ بهم.

و يمكن الجواب عنه بأنّ اشتمال القرآن على المضامين العالية الغامضة و اختصاص علمها بالراسخين في العلم و لزوم الرجوع إليهم في التفسير و التأويل لاينافي وجود ظواهر فيه بالنسبة إلى الأحكام و غيرها و حجيتها. هذا مضافاً إلى أنّ علو المضامين لاينافي فهم بعض مراتبها للعموم و إن اختص فهم كنهها بهم عليهم السلام.

قال السيد المحقق البروجردي قدس سره: إنّ القرآن و إن اشتمل على المطالب العالية ولكنه لمّا كان منزلاً لهداية الناس و إرشادهم إلى ما فيه صلاحهم نزل على أسلوب عجيب، فيفيد هذه المطالب العالية كل من عرف اللغة العربية. و هذا أحد وجوه إعجازه، و قياسه بكلمات الأوائل و الفلاسفة قياس مع الفارق؛ فإنّ الفلاسفة لم يصنّفوا كتبهم لعامّة الناس يستفيد منها كل أحد، و لم يكونوا بصدد إصلاح عامّة الناس و هدايتهم و إرشادهم، بل قصدوا بذلك بيان ما وصل إليه افكارهم حتى يطلع عليها العارف باصطلاحاتهم.[٣]

على أنّ الإرجاعات الواردة في الروايات إلى ظواهر القرآن مما يشهد على أنّ ظواهر القرآن حجة و إن كان القرآن مشتملاً على الحقائق الغامضة التي لايصل فهم الناس إليها من دون أخذ علمها من الأئمة الطاهرين عليهم السلام.

و ايضاً جعل تمام القرآن غامضاً و مشكلاً لايساعد كون القرآن عربياً مبيناً مع أنّ القرآن

---

(١) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ٥٣.

(٢) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ٥٦.

(٣) نهاية الاصول: ٤٨.

نص في غير مورد بأنّه عربي مبين و آيات بيّنات، و دعا الناس إلى التأمل و التدبّر فيه. و هذا يقضي بوجود الظهورات فيه و حجيتها.

بل دعوى الإبهام المطلق في القرآن مما لايساعدها الروايات أيضاً:

أحدها: ما عن المجري عن أبي جعفر عليه السلام: أنّ رجلاً قال له: أنت الذي تقول ليس شيء من كتاب الله إلاّ معروف؟! قال: ليس هكذا قلت، إنّما قلت: ليس شيء من كتاب الله، إلاّ عليه دليل ناطق عن الله في كتابه مما لايعلمه الناس.. إلى أن قال: إنّ للقرآن ظاهراً و باطناً و معايناً و ناسخاً و منسوخاً و محكماً و متشابهاً و سنناً و امثالاً و فصلاً و وصلاً و احرفاً و تصريفاً، فمن زعم أنّ الكتاب مبهم فقد هلك و أهلك.(١)

و حمله على أنّ المراد أنّه ليس بمبهم على كل أحد بل يعلمه الإمام و من علّمه إيّاه و إلاّ لناقض آخره أوّله، كما ترى؛ إذ الرواية تدلّ في الذيل على عدم الإبهام، و هو يساعد صدره الدال على وجود الظاهر فيه مع كونه واجداً للأمور المذكورة.

و ثانيها: ما عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام في ضمن احتجاجه على زنديق: ثم إنّ الله قسّم كلامه ثلاثة أقسام، فجعل قسماً منه يعرفه العالم و الجاهل، و قسماً لايعرفه إلاّ من صفا ذهنه و لطف حسّه و صحّ تمييزه ممن شرح الله صدره للإسلام، و قسماً لايعلمه إلاّ الله و ملائكته و الراسخون في العلم.(٢)

و ثالثها: ما روي من أنّ الله لايخاطب الخلق بما لايعلمون.(٣)

بدعوى أنّ جعل المراد من المخاطب بالقرآن خصوص أهل العصمة عليهم السلام و هم يعلمون القرآن أو جميع المكلفين بدعوى كفاية تعليم بعضهم؛ لايخلو عن تكلف، بل المراد أنّ القرآن عربي مبين يفهمه الخلق، و لاينافي ذلك كون معناه ذا مراتب و درجات يختص علمها بنحو كامل بأهل البيت عليهم السلام.

---

(١) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ٣٩.

(٢) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ٤٤.

(٣) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ٨١.

و منها: شمول القرآن للمتشابه، و قد منع عن اتباع المتشابه قال تعالى: **﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتّبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله﴾** و المتشابه يشمل الظواهر ايضاً، و لاأقلّ من احتمال شموله لها لتشابه المتشابه و احتمال كون المراد منه معنى يشمل الظواهر ايضاً.

و يمكن الجواب عنه بالمنع عن كون الظاهر من مصاديق المتشابه، فان المتشابه هو خصوص المجمل، و ليس المتشابه متشابهاً و مجملاً في مفهومه او في مصداقه. و عليه فلايشمل الظاهر الذي ليس له عرفاً احتمالان، كما لايخفى.(١)

و منها: دعوى العلم الإجمالي بطروّ تخصيصات و تقييدات و تجوزات في ظواهر الكتاب، فلايجوز العمل بالأصول اللفظية فيها مع كونها من أطراف العلم الإجمالى لتعارضها و سقوطها.

و يمكن الجواب عنه بأنّ العلم الاجمالي يوجب المنع عن العمل بالظواهر فيما إذا لم ينحل بالظفر في الروايات بموارد إرادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالاجمال، و إلّا فلايبقى بالنسبة إلى غير هذه الموارد علم إجمالي، بل يكون مجرد احتمال.

مع أنّ دعوى اختصاص أطرافه بما إذا تفحّص عما يخالفه لظفر به غير بعيدة، فتأمّل جيّداً.

و عليه فبعد الفحص يحصل العلم التفصيلي بالمخصصات و المقيدات، و لايحتمل التخصيص أو التقييد في غير هذه الموارد.(٢)

و منها: الروايات الواردة في ممنوعية التفسير. و هذه الأخبار على طوائف:

الطائفة الأولى:

الأخبار الدّالة على اختصاص التفسير بالائمةعليهم السلام: كخبر سلمة بن محرز قال: سمعت أباجعفرعليه السلام يقول: إنّ من علم ما اوتينا تفسير القرآن و أحكامه الحديث.(٣)

---

(١) راجع الكفاية ٢: ٦١.

(٢) الكفاية ٢: ٦٢.

(٣) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ١٣.

و كخبر جابربن يزيد قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء من التفسير فأجابني، ثم سألته عنه ثانية فأجابني بجواب آخر. فقلت: كنت أجبتني في هذه المسألة بجواب غير هذا؟ فقال: يا جابر إنّ للقرآن بطناً و له ظهر و للظهر ظهر يا جابر، و ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، إنّ الآية يكون أوّلها في شيء و آخرها في شيء، و هو كلام متصل متصرف على وجوه.(١)

و كخبر الاحتجاج عن النبي صلى الله عليه وآله في احتجاجه يوم الغدير على تفسير كتاب الله و الداعي إليه إلى أن قال: معاشر الناس تدبّروا و افهموا آياته و انظروا في محكماته، و لاتتبعوا متشابهه، فوالله لن يبيّن لكم زواجره و لايوضح لكم عن تفسيره: إلّا الذي أنا آخذ بيده.(٢)

و كخبر موسى بن عقبة: أنّ معاوية أمر الحسين عليه السلام أن يصعد المنبر فيخطب: فحمدالله و أثنى عليه، ثم قال: نحن حزب الله الغالبون و عترة نبيّه الأقربون و أحد الثقلين اللذين جعلنا رسول‌الله صلى الله عليه وآله ثاني كتاب الله فيه تفصيل كل شيء لايأتيه الباطل من بين يديه و لامن خلفه، و المعوّل علينا في تفسيره لانتظنّى تأويله، بل نتّبع حقايقه. فأطيعونا فان طاعتنا مفروضة إذ كانت بطاعة الله و رسوله مقرونة. قال الله: **﴿أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله و الرسول؟﴾** و قال: **﴿و لو ردّوه إلى الرسول و إلى أولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾**(٣)

و كخبر زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال: تفسير القرآن على سبعة أوجه منه ما كان و منه ما لم يكن بعد، تعرفه الائمة عليهم السلام.(٤)

و كخبر يعقوب بن جعفر قال: كنت مع أبي الحسن عليه السلام بمكة فقال له قائل: إنك لتفسر من كتاب الله ما لم تسمع به؟! فقال ابوالحسن عليه السلام: علينا نزل قبل الناس و لنا فسّر قبل أن

(١) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ٤١.
(٢) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ٤٥.
(٣) نفس المصدر
(٤) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ٥٠.

يفسّر في الناس، فنحن نعرف (نعلم) حلاله و حرامه و ناسخه و منسوخه و سفريّه و حضريّه، و في أيّ ليلة نزلت كم من آية و فيمن نزلت و فيما نزلت، فنحن حكماء الله في أرضه و شهداؤه على خلقه الحديث.[1]

قال البحراني بعد نقل جملة من الروايات المذكورة و غيرها: و أمّا غيرهم عليهم السلام فلا شبهة في قصور علومهم و عجز أفهامهم عن الوصول إلى ساحة إدراك كثير من تفسير الظّواهر و التنزيل فضلاً عن البواطن و التأويل بلا إرشاد من الائمة العالمين و عناية من الله رب العالمين.[2]

الطائفة الثانية:

الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأى من غير المعصوم عليه السلام:

ففي موثقة الريّان بن الصلت عن الرضا عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن أميرالمؤمنين عليه السلام: قال قال رسول‌الله صلى الله عليه و آله: قال الله جل جلاله: ما آمن بي من فسّر برأيه كلامي الحديث.[3]

و في خبر عمار بن موسى عن ابي عبدالله عليه السلام في حديث: و من فسّر برأيه من كتاب الله فقد كفر.[4]

و في خبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: من فسّر القرآن برأيه إن اصاب لم يؤجر و إن أخطأ خرّ أبعد من السماء.[5]

و في خبر عبدالرحمن بن سمرة قال: قال رسول‌الله صلى الله عليه و آله: لعن الله المجادلين في دين الله على لسان سبعين نبيّاً، و من جادل[6] في آيات الله كفر قال الله ﴿و ما يجادل في آيات الله إلاّ

---

(١) بصائر الدرجات الجزء الرابع ١٩٨، الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ٥١.

(٢) البرهان: ١۶.

(٣) الوسائل الباب ۶ من ابواب صفات القاضي، ح ٢٢.

(۴) الوسائل الباب ۶ من ابواب صفات القاضي، ح ۴۵.

(۵) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ۶۶.

(۶) جادل مجادلة اذا خاصم بما يشغل عن ظهور الحق و وضوح الصواب، هذا اصله، ثم استعمل على لسان حملة الشرع في مقابلة الادلة لظهور ارجحها و هو محمود ان كان للوقوف على الحق، و إلاّ فمذموم (مصباح اللغة) و الظاهر انّ المراد من المجادلة في الحديث هو المعنى الاول.

الذين كفروا﴾، و من فسّر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب الحديث.[١]

و في خبر زيد الشحام قال: دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر عليه السلام فقال: يا قتادة أنت فقيه اهل البصرة؟! فقال: هكذا يزعمون. فقال أبوجعفر عليه السلام بلغني أنك تفسر القرآن. فقال له قتادة: نعم. فقال له أبوجعفر عليه السلام: فإن كنت تفسره بعلم فأنت أنت، و أنا أسألك... إلى أن قال أبوجعفر عليه السلام: و يحك يا قتادة إن كنت إنّما فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت و أهلكت، و إن كنت قد فسرته من الرجال فقد هلكت و أهلكت، و إن كنت قد فسّرته من الرجال فقد هلكت و أهلكت و يحك يا قتادة إنّما يعرف القرآن من خوطب به.[٢]

و في مجمع البيان عن ابن عباس عن رسول‌الله صلى الله عليه و آله قال: من قال في القرآن بغير علم فليتبوء مقعده من النار.[٣]

و فيه أيضاً: و صحّ عن النبي صلى الله عليه و آله و الأئمة عليهم السلام: أنّ تفسير القرآن لايجوز إلّا بالأثر الصحيح والنصّ الصريح.[٤]

و فيه أيضاً: و روى العامة عن النبي صلى الله عليه و آله قال: من فسّر القرآن برأيه فأصاب الحق فقد أخطأ.[٥]

و في تفسير البرهان: و عن النبيّ صلى الله عليه و آله: من فسّر القرآن برأيه فليتبوء مقعده من النّار.[٦]

إلى غير ذلك من الأخبار الظاهرة في النهي عن التفسير بغير ما ورد عن المعصومين عليهم السلام.

الطائفة الثالثة:

الأخبار الدّالة على المنع عن ضرب القرآن بعضه ببعض ففي خبر القاسم بن سليمان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال أبي: ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض الّا كفر.

---

(١) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ٣٧.

(٢) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ٢٥.

(٣) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ٧٦.

(٤) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ٧٨.

(٥) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ٧٩.

(٦) البرهان: ١٦.

قال الصدوق: سألت محمّد بن الحسن عن معنى الحديث فقال: هو أن يجيب الرجل في تفسير آية بتفسير آية اخرى.[١]

و قال في تفسير البرهان: و الظاهر أنّ المراد تأويل بعض متشابهاته إلى بعض بمقتضى الرأي و الهوى من دون سماع من أهله و نور هدى من الله.[٢]

و في خبر اسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام قال: إنّ الله بعث محمّداً فختم به الأنبياء فلانبي بعده، و أنزل عليه كتابا فختم به الكتب فلا كتاب بعده.. إلى أن قال: فجعله النبي صلى الله عليه و آله علماً باقياً في أوصيائه، فتركهم الناس و هم الشهداء على أهل كل زمان حتى عاندوا من أظهر ولاية ولاة الأمر و طلب علومهم، و ذلك أنّهم ضربوا القرآن بعضه ببعض، و احتجّوا بالمنسوخ و هم يظنون أنّه الناسخ، واحتجّوا بالخاصّ و هم يقدّرون أنّه العامّ، و احتجّوا بأوّل الآية و تركوا السنّة في تأويلها، و لم ينظروا إلى ما يفتتح الكلام و إلى ما يختمه، و لم يعرفوا موارده و مصادره؛ إذ لم يأخذوه من أهله، فضلّوا و أضلّوا.

ثم ذكر كلاما طويلاً في تقسيم القرآن إلى أقسام و فنون و وجوه تزيد على مئة و عشر...إلى أن قال: و هذا دليل واضح على أنّ كلام الباري سبحانه لايشبه كلام الخلق كما لاتشبه افعاله أفعالهم، و لهذه العلّة و أشباهها لايبلغ أحد كنه معنى حقيقة تفسير كتاب الله تعالى إلّا نبيّه و أوصياؤه... إلى أن قال: ثم سألوه عليه السلام عن تفسير المحكم من كتاب الله فقال: أمّا المحكم الذي لم ينسخه شيء فقوله عزّوجلّ ﴿**هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هي أمّ الكتاب و أُخر متشابهات**﴾ الآية؛ و إنّما هلك الناس في المتشابه؛ لأنّهم لم يقفوا على معناه، و لم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم، و استغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء، و نبذوا قول رسول الله صلى الله عليه و آله وراء ظهورهم الحديث.[٣]

إلى غير ذلك من الروايات و بالجملة: فحاصل الاستدلال بالطوائف المذكورة أنّ

---

(١) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ٢٢.

(٢) البرهان ١٦.

(٣) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ٦٢.

مقصود الله سبحانه و تعالى من القرآن الكريم ليس هو. تفهيم مطالبه بلاواسطة تبيين المعصومين و تفسيرهم عليهم السلام: و عليه فالأخذ بظاهره و العمل به من مصاديق تفسير القرآن الذي كان منهياً عنه بحسب الاخبار، و معه لاحجيّة لظواهره.

و يمكن الجواب عنه:

أوّلاً: بأنّ الاخبار المذكورة دلّت على ممنوعيّة التفسير لاالعمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن النسخ و التخصيص و القييد؛ فإنّ هذا لايسمّى تفسيراً، إذ التفسير مختص بما له إبهام و إجمال و تشابه و خفاء بحيث لايمكن رفعه إلّا بالتفسير و كشف القناع و من المعلوم أنّه لاإجمال و لاإبهام في الأخذ بالظواهر أو في ضرب بعضها ببعض.

قال الشيخ الأعظم رحمه الله: إنّ أحداً من العقلاء إذا رأى في كتاب مولاه أنّه أمره بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته عربياً أو فارسياً أو غيرهما فعمل به و امتثله لم يعدّ هذا تفسيراً إذ التفسير كشف القناع، و لاقناع للظاهر.(١)

هذا، مضافاً إلى ما ورد من الروايات في معنى التفسير من أنّ المراد منه هو تفسير البطون كرواية زيد الشحام قال: دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر عليه السلام فقال: يا قتادة أنت فقيه أهل البصرة، فقال: هكذا يزعمون فقال أبوجعفر عليه السلام: بلغني أنّك تفسّر القرآن فقال له قتادة: نعم فقال أبو جعفر عليه السلام: بعلم تفسره أن بجهل قال: لا، بعلم فقال له ابوجعفر عليه السلام: فإن كنت تفسّره بعلم فأنت أنت، و أنا أسألك قال: قتاده سل. قال: أخبرني عن قول الله عزّوجلّ في سبأ ﴿و قدرنا فيها السير سيروا فيها ليالي و أياماً آمنين﴾ فسّر قتاده آمنين فقال قتادة: ذلك من خرج من بيته بزاد حلال و كراء حلال يريد هذا البيت كان آمناً حتى يرجع إلى أهله.

فقال أبو جعفر عليه السلام: نشدتك الله يا قتادة هل تعلم أنّه قد يخرج الرجل من بيته بزاد حلال و راحلة و كراء حلال يريد هذا البيت فيقطع عليه الطريق فتذهب نفقته و يضرب

(١) فرائد الاصول: ٣٥.

مع ذلك ضربة فيهـا اجتياحه؟! قال قتادة: اللّهمّ نعم. فقال أبو جعفرعليه السلام: و يحك يا قتادة إن كنت إنّما فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت، و أهلكت و إن كنت قـد أخـذته مـن الرجال فقد هلكت و أهلكت، و يحك يا قتادة ذلك من خرج من بيته بزاد و راحـلة و كـراء حلال يروم هذا البيت عارفاً بحقنا يهوانا قلبه كما قال الله عزّوجلّ **﴿و اجـعل أفـئدة مـن الناس تهوي إليهم﴾** و لم يعن البيت فيقول: إليه، فنحن و الله دعوة إبراهيمعليه السلام التي من هـو انا قلبه قبلت حجّته، و إلّا فلا يا قتادة، فإذا كان كذلك كان آمـناً مـن عـذاب جـهنم يـوم القيامة.

قال قتادة لاجرم و الله لافسرتها إلّا هكذا. فقال ابوجعفرعليه السلام: و يحك يا قتادة إنّما يعرف القرآن من خوطب به الاجتياح الإهلاك.(١)

فإنّ هذه الرواية المباركة تدلّ على أنّ محل الكلام بين الإمامعليه السلام و بين قتادة هو تـفسير البطون؛ لوضوح أنّ الآيات المذكورة غير مرتبطة بمسألة الحجّ، بل هي شارحة لقصة سـبأ، فقتادة ادّعى العلم بتفسير البطون، و فسرها بعنوان البطن بمن يريد بيت الله الحـرام، فأورد عليه الإمامعليه السلام بأنّ «**كان آمنا**» لايساعد مع حدوث الحوادث في الطرق، ثم فسّرها الإمام بمن يريد الذهاب إلى أهل البيت و أنّ المراد من قوله «**كان آمنا**» هو الأمان من عذاب جهنم يوم القيامة، و استشهد في ذلك بظهور كلمة إليهم في قول **﴿و اجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم﴾** في أنّ المقصود من دعاء إبراهيم هو أهل البيت لابيت الله، و إلّا فـيقول إليـه مكـان إليهم. فاتضح من هذه الآية أنّ معنى التفسير هو تفسير البطون لا الأخـذ بـالظهور، فـنعه الإمام عن هذا النوع من التفسير و ارجعه إلى الأخذ بالظهور بقوله: «**و لم يعن البيت فيقول إليه**»

و كرواية جابر حيث قال: سألت أبا جعفرعليه السلام عن شيء من التفسير فأجابني ثم سألته عنه **ثانياً**: فأجابني بجواب آخر فقلت: كنت أجبتني في هذه المسألة بجواب غير هذا فقال: يا

(١) روضة الكافي، ٣١١ـ٣١٢.

جابر إنّ للقرآن بطناً و له (اي للبطن) ظهر و للظهر ظهر، يا جابر و ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن الحديث.(١)

فإنّ الأجوبة المختلفة و صحة جميعها لاتكون إلّا بعنوان تفسير البطون، و إلّا فاللازم هو الاقتصار على ما يساعده الظهور.

و كرواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام حيث قال: تفسير القرآن على سبعة أوجه: منه ما كان، و منه ما لم يكن بعد تعرفه الأئمة عليهم السلام.(٢)

فإنّ ذكر الوجوه المختلفة أو ذكر المصاديق الخفية ليس إلّا من باب تفسير البطون لا الأخذ بالظهور، و إلّا لزم الاقتصار على ما يساعده الظهور، لاالتعدي منه إلى الوجوه الأخرى أو المصاديق الخفيّة.

فانقدح من ذلك أنّ موضوع الأخبار الناهية هو التفسير، و المراد منه هو ذكر البطون أو ذكر المصاديق الخفيّة، و هو أجنبي عن الأخذ بظهورات الكتاب.

و ثانياً: بأنّه لو سلّم أنّ العمل بالظواهر تفسير و الأخبار تدلّ على النهي عن التفسير، فلايخفى أنّ الممنوع هو التفسير بالرأي، والرأي على ما أفاده الشيخ هو الاعتبار العقلي الظنّي الراجع إلى الاستحسان الذي لااعتبار به، كحمل اللفظ على خلاف ظاهره لمجرد رجحانه بنظره أو حمل المجمل على بعض محتملاته لرجحان ذلك في نظره من دون مساعدة دليل عليه و من دون فحص عمّا ورد عن الأوصياء المعصومين عليهم السلام.

و من المعلوم أنّ ذلك لايشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغوية و العرفية بعد الفحص عما ورد عن الأوصياء عليهم السلام والعمل بها والاجتناب عن الاعتبارات الظنيّة التي لادليل عليها. و يرشد إليه المروي عن إسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام حيث قال في حديث طويل: إنّما هلك الناس في المتشابه؛ لأنّهم لم يقفوا على معناه و لم يعرفوا حقيقته،

---

(١) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ٤١.

(٢) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي، ح ٥٠.

فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم، و استغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء.[۱]

او أنّ الممنوع هو التفسير من دون فحص كامل عن القرائن العقلية و النقلية كما هو دأب المخالفين في الاكتفاء بنفس الكتاب، **قال الشيخ الأعظم**ﷺ: يرشدك إلى هذا ما تقدم في ردّ الإمام على أبي حنيفة حيث إنّه يعمل كتاب الله، و من المعلوم أنّه إنّما كان يعمل بظواهره لاأنّه كان يأوّله بالرأي؛ إذ لاعبرة بالرأي عندهم مع الكتاب و السنة. و يرشد إلى هذا قول ابي عبدالله عليه السلام في ذمّ المخالفين أنّهم ضربوا القرآن بعضه ببعض، و احتجّوا بالمنسوخ و هم يظنّون أنّه الناسخ، و احتجّوا بالخاص و هم يظنّون أنّه العامّ، و احتجّوا بأوّل الآية و تركوا السنّة في تأويلها و لم ينظروا إلى ما يفتتح به الكلام و إلى ما يختمه، و لم يعرفوا موارده و مصادره؛ إذ لم يأخذوه عن أهله، فضلّوا و أضلّوا.[۲]

فتحصّل: أنّه يجوز التفسير بعد الفحص و الاجتناب عن الاعتبارات التي لادليل عليها. و لاينافيه ما ورد في اختصاص التفسير بالائمة عليهم السلام؛ لأنّ المراد منه هو التفسير الكامل لاتفسير بعض القرآن بحمل ظواهره على معانيها اللغوية والعرفية بعد الفحص عن الروايات الواردة حوله مع الاجتناب عن الآراء الشخصيّة، و لذلك قال الشيخﷺ: و بالجمله فالانصاف يقتضي عدم الحكم بظهور الأخبار المذكورة في النهي عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص و التتبع في سائر الأدلّة خصوصاً الآثار الواردة عن المعصومين.[۳]

و **ثالثاً**: بأنّه لو سلّمنا دلالة الأخبار المذكورة على المنع عن الأخذ بظهور الآيات القرآنية، فلابدّ من حملها على ما ذكر؛ لتعارضها مع أكثر الأخبار الدالّة على جواز التمسك بظواهر القرآن الكريم مثل خبر الثقلين، و الأخبار الدالّة على الأمر بالتمسك بالقرآن و العمل بما فيه، والروايات الدالّة على عرض الأخبار المتعارضة على القرآن و الأخذ بالموافق و طرح المخالف، و الأخبار الدالة على ردّ الشروط المخالفة للكتاب في أبواب المعاملات، و

(۱) الوسائل الباب ۱۳ من ابواب صفات القاضي، ح ۶۲.

(۲) فرائد الاصول: ۳۶.

(۳) فرائد الاصول: ۳۶.

الروايات الدالة على الإرجاع إلى ظواهر الكتاب مثل قوله عليه السلام لما قال له زرارة من أين علمت أنّ المسح ببعض الرأس فقال: لمكان الباء. فعرفه مورد استفادة الحكم من ظاهر الكتاب، و إلى غير ذلك من الموارد الكثيرة التي أشار إليها الشيخ الأعظم رحمه الله.(١)

فحينئذٍ يكون مقتضى الجمع بين الأخبار هو حمل الأخبار الناهية على النهي عن التفسير بالرأي أو التفسير من دون فحص و تتبع؛ لأنّ جواز التمسک بظواهر القرآن عرض الأخبار المتعارضة على ظاهر القرآن و ردّ الشروط المخالفة لظاهر القرآن و الإرجاعات إلى ظواهر القرآن و غير ذلك من المسلّمات، و هو قرينة على أنّ المقصود من الأخبار الناهية غير صورة الأخذ بالظهورات مع مراعاة الفحص و التتبع و الاجتناب عن الرأي الشخصي، فتدبر جيّداً.

و لذلك قال المحقق الخراساني رحمه الله: لامحيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به على ذلك، و لو سلّم شمولها لحمل اللفظ على ظاهر ضرورة أنّه قضيّة التوفيق بينها و بين ما دلّ على جواز التمسك بالقرآن مثل خبر الثقلين و ما دلّ على التمسك به و العمل بما فيه و عرض الأخبار المتعارضة عليه و ردّ الشروط المخالفة له و غير ذلك مما لامحيص عن إرادة الإرجاع إلى ظواهره لاخصوص نصوصه؛ ضرورة أنّ الآيات التي يمكن أن تكون مرجعاً في باب تعارض الروايات أو الشروط أو يمكن أن يتمسك بها و يعمل بما فيها ليست إلّا ظاهرة في معانيها، و ليس فيها ما كان نصّاً كما لايخفى.(٢)

لايقال: إنّ الرجوع إلى الكتاب عند تعارض الأخبار ليس من باب حجيّة الكتاب، بل من جهة مرجحيته كما يرجع إلى آراء العامّة من جهة المرجحيته لاالحجية **لأنا نقول:** لحن الأخبار يخالف ذلك التوهم:

فإنّ منها ما يجعل الموافقة للقرآن معياراً للأخذ به و عدم الموافقة معياراً للردّ حيث

(١) راجع فرائد الاصول: ٣٦ـ٣٧.

(٢) الكفاية ٢: ٦٢ـ٦٣.

قالﷺ في حديث جابر: انظروا أمرنا و ما جاءكم عنا، فإن وجدتموه للقرآن موافقاً فخذوا به، و إن لم تجدوه موافقاً فردّوه.(١) و من المعلوم أنّ هذا التعبير ظاهر في حجيّة الكتاب.

و أيضاً من الأخبار ما يجعل القرآن شاهد صدق حيث قالﷺ: إذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، و إلّا فقفوا عنده ثم ردوّه إلينا حتى يستبين لكم.(٢) و من المعلوم أنّ الشهادة من الحجج. فالتعبير عن القرآن بالشاهد ظاهر في كونه حجّة.

و أيضاً من الأخبار ما يجعل القرآن مرجعاً للصحة حيث قالﷺ: كل شيّ مردود إلى الكتاب و السنة، و كل حديث لايوافق كتاب الله فهو زخرف.(٣) و من المعلوم أنّ المرجحيّة لاتتصور بدون الحجيّة.

هذا، مضافاً إلى أنّ التعبير عن الكتاب بالنور و الهداية و فصل الخطاب و المصباح و نحوها لايساعد أن يكون الرجوع إلى الكتاب من باب المرجّحيّة لاالحجيّة، فلا تغفل. و مما ذكر ينقدح ما في المحكي عن سيدنا الأستاذ المحقق الداماد﵀ حيث قال إنّ كون الظاهر مرجّحاً و موجباً لتقديم أحد الخبرين لايلازم حجّيتة ذاتاً و في نفسه (٤)

و ذلك لما عرفت من شهادة لحن الأخبار المذكورة على أنّ المقصود هو الحجّيّة لامجرد المرجّحيّة فلا تغفل.

التنبيهات

التنبيه الأوّل:

أنّه ربّما يتوهم أنّ البحث عن اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى، لأنّه ما من آية من

(١) الوسائل الباب ٩ من ابواب صفات القاضي، ح ٣٧.
(٢) الوسائل الباب ٩ من ابواب صفات القاضي، ح ١٨.
(٣) الوسائل الباب ٩ من ابواب صفات القاضي، ح ١٤.
(٤) المحاضرات ٢ / ١٠١.

الآيات الواردة في الفروع و الأُصول إلّا ورد فيها خبر موافق أو أخبار موافقة لها. فلو لم يكن ظواهر الكتاب حجّة كفت الأخبار الموافقة لها. هذا مضافاً إلى أنّ جلّ الآيات الواردة في الأُصول و الفروع مجملة، فلا يمكن العمل بها إلّا بعد أخذ تفصيلها من الأخبار.

و يمكن الجواب عنه بما أفاده شيخنا الأعظم ﷺ من أنّ المتوهم قصّر نظره إلى الآيات الواردة في العبادات؛ فإنّ أغلبها من قبيل ما ذكره، و إلّا فالإطلاقات الواردة في المعاملات مما يتمسّك بها في الفروع الغير المنصوصة أو المنصوصة بالنصوص المتكافئة كثيرة جداً، مثل: ﴿أوفوا بالعقود﴾ و ﴿أحلّ الله البيع﴾ و ﴿تجارة عن تراض﴾ و ﴿فرهان مقبوضة﴾ و ﴿لاتؤتوا السفهاء أموالكم﴾ ﴿و لا تقربوا مال اليتيم﴾ ﴿و أحل لكم ماوراء ذلكم﴾... إلى أن قال: و بل في العبادات ايضاً كثيرة مثل قوله تعالى ﴿إنّما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام﴾ و آيات التيمّم و الوضوء و الغسل. و هذه العمومات و إن ورد فيها أخبار في الجملة إلّا أنّه ليس كل فرع مما يتمسك فيه بالآية ورد فيه خبر سليم عن المكافيء، فلاحظ و تتبّع.(١)

و كلامه متين، ولكن الأخذ بالإطلاق في الاختراعيات فرع إحراز كون المتكلم في مقام بيان تفصيل الأحكام لافي مقام بيان أصل التشريع، و إحراز ذلك في الموضوعات الاختراعية العبادية كالصلاة محل تأمّل، و إن كان إحراز ذلك في الإمضائيات أو التأسيسيات التي كان موضوعها من الموضوعات اللغوية كالجهاد و الدفاع و الإحسان و الإصلاح و التعاون و العدل و غير ذلك ممكناً؛ لمعلومية الموضوع عند العقلاء و العرف و لاحاجة إلى بيانه. فإذا أمضاه الشارع أو أسّسه و لم يقيّده بقيد و شرط كشف عن أنّ إطلاقه مقبول عنده؛ إذ لو كان مقيّداً عنده لزم عليه أن يبيّنه. و لامورد لدعوى كونه في مقام بيان أصل المشروعية بعد وضوح الموضوع عندهم، كما لايخفى.

نعم لابأس بالأخذ بالإطلاق المقامي في العباديّات أيضاً في العباديّات أيضاً فيما إذا كشف كون المتكلم في مقام الإطلاق من جهة إحراز اكتفاء الشارع بها مع عدم ورود خبر و

(١) فرائد الاصول: ٣٩ ـ ٤٠.

رواية في بيان تفصيلها؛ فإنّ الاكتفاء بالآية في هذا المقام مع حلول وقت العمل يكشف عن إرادة إطلاقها، و إلّا لاتخذ سبيلاً آخر لبيان مراده، كما لايخفى.

التنبيه الثاني:

أنّ اللازم بعد حجيّة ظهورات الكتاب هو إحراز كون الظاهر من الكتاب، فما اشتبه أنّـه من الكتاب أو غيره فليس بحجّة. و عليه فلو اختلفت قراءة القرآن بحيث يوجب الاختلاف في الظهور و الأحكام، مثل: يطّهرن بالتشديد و التخفيف، فـإنّ قـراءة التشـديد ظـاهرة في لزوم الاغتسال في جواز المعاشرة، و قراءة التخفيف ظاهرة في كفاية النقاء عـن الحـيض في ذلك، فلايجوز التمسك بأحدهما لإثبات خصوص ما يكون ظاهراً فيه بعد عدم إحراز كـونه من ظاهر القرآن و الكتاب، فاللازم في حجيّة ظاهر المعروفين، فإن كانت قراءاتهم متواتـرة فالقرآن متواتر، و إلّا فلا و إذن فلا محيص من القول بتواتر القراءات.

غير سديد؛ لأنّ تواتر القرآن لايستلزم تواتر القراءات، إذ الاخـتلاف في كـيفية الكـلمة لاينافي الاتفاق على أصلها، و لهذا نجد أنّ اختلاف الرواة في بعض ألفاظ قصائد المتنبي مثلاً لايصادم تواتر القصيدة عنه و ثبوتها له.

على أنّ الواصل إلينا بتوسط ألقرّاء إنّما هو خصوصيات قراءاتهم، و أمّا أصل القرآن فهو و اصل إلينا بالتواتر بين المسلمين و بنقل الخلف عن السلف و حفظهم لذلك في صدورهم و في كتاباتهم، و لادخل للُقرّاء في ذلك أصلا، و لذلك كان القرآن ثابت التواتر حتى لو فرضنا أنّ هولاء القرّاء السبعة أو العشرة لم يكونوا: موجودين أصلا، عـظمة القـرآن أرقى مـن أن يتوقف على نقل أُولئك النفر المحصورين... إلى أن قال: فالمادّة متواترة و إن اختلف في هيئتها أو في إعرابها، واحدى الكيفيات من القرآن قطعاً و إن لم تعلم بخصوصها.

و على الجملة تواتر القرآن لايستلزم تواتر القراءات و قد اعترف بذلك الزرقاني حـيث قال: يبالغ بعضهم في الإشادة[1] بالقراءات السبع، و يـقول مـن زعـم أنّ القـراءت السـبع لايلزم فيها التواتر فقوله كفر لأنّه يؤدي إلى عدم تواتر القرآن جملة.

---

(١) الاشادة لعله من اشاد بذكره أي رفعه بالثناء عليه.

و يعزى هذا الرأي إلى مفتي البلاد الأندلسية الأستاذ أبي سعيد فرج بن لب، و قد الكتاب هو إحراز كون الظاهر من الكتاب.

و دعوى تواتر القراءات كلها مندفعة بما في الكفاية من أنّها مما لاأصل له، و إنّما الثابت جواز القراءة بها، و لاملازمة بين جواز القراءة و تواترها، كما لاملازمة بين جواز القراءة تعبداً و جواز الاستدلال بها.

و إليك تفصيل ذلك: و لقد أفاد و اجاد السيد المحقق الخوئي؟ حيث قال ـ بعد نقل تصريحات عدّة من علماء أهل السنّة بعدم تواتر القراءات ـ: تأمّل بربّك هل تبق قيمة لدعوى التواتر في القراءت بعد شهادة هؤلاء الأعلام كلّهم بعدمه؟! و هل يمكن إثبات التواتر بالتقليد و باتباع بعض من ذهب إلى تحققه من غير أن يطالب بدليل؟!

ثم أورد على استدلالاتهم للتواتر بما حاصله:

و الاستدلال على تواتر القراءت السبع بقيام الإجماع عليه من السلف إلى الخلف فاسد؛ لأنّ الإجماع لايتحقق باتفّاق أهل مذهب واحد عند مخالفة الاخرين.

كما أنّ الاستدلال عليه باهتمام الصحابة و التابعين بالقرآن يقضي بتواتر قراءاته غير صحيح؛ لأنّ هذا الدليل إنّما يثبت تواتر نفس القرآن لاتواتر كيفية قراءاته. هذا مضافاً إلى أنّه لو كان هذا الدليل كافياً لتواتر القراءات فلاوجه لتخصيصه بالسبع أو العشر، بل لازمه هو الالتزام بتواتر جميع القراءات من غير تفرقة بينها.

و القول: بأنّ القراءات السبع لو لم تكن متواترة لم يكن القرآن متواتراً، و التالي باطل بالضرورة فالمقدّم مثله. و وجه التلازم: أنّ القرآن إنّما وصل إلينا بتوسط حفّاظه و القُرّاء تحمّس[1] لرأيه كثيراً و ألف رسالة كبيرة في تأييد مذهبه و الردّ على من رد عليه ولكن دليله الذي استنداليه لايسلم له؛ فإنّ القول بعدم تواتر القراءات السبع لايستلزم القول بعدم تواتر القرآن، كيف و هناك فرق بين القرآن و القراءات السبع بحيث يصح أن يكون

(١) اي اشتدّ و صلب

القرآن متواتراً في غير القراءات السبع أو في القدر الذي اتفق عليه القراء جميعاً أو في القدر الذي اتفق عليه عدد يؤمن تواطؤهم على الكذب قُرّاء كانوا أو غير قُرّاء.(١)

ثم حكى السيد المحقق الخوئي‌ؒ عن بعض علماء العامّة أنّ تواتر القرآن لايستلزم تواتر القراءات، و أنّه لم يقع لأحد من أئمة الأُصوليين تصريح بتواتر القراءات و توقف تواتر القرآن على تواترها، كما وقع لابن الحاجب.(٢)

قال الزركشي في البرهان: القرآن و القراءات حقيقتان متغايرتان، فالقرآن هو الوحي المنزل على محمّدﷺ للبيان و الإعجاز، و القراءات اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في الحروف و كيفيّتها من تخفيف و تشديد و غيرهما، و القراءات السبع متواترة عند الجمهور، و قيل بل هي مشهورة، و قال أيضا: و التحقيق أنّها متواترة عن الأئمة السبعة، أمّا تواترها عن النبيﷺ ففيه نظر؛ فإنّ اسنادهم بهذه القراءات السبع موجود في كتب القراءات، و هي نقل الواحد عن الواحد.(٣)

مسألة نزول القرآن على الاحرف: قال السيد المحقق الخوئي‌ؒ: قد يتخيّل أنّ الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن هي القراءات السبع، فيتمسك لإثبات كونها من القرآن بالروايات التي دلّت على أنّ القرآن نزل على سبعة أحرف...إلى أن قال: منها ما أخرجه القرطبي عن أبي داود عن أبيّ قال: قال رسول اللهﷺ يا أبيّ إنّي قرأت القرآن فقيل لي على حرف أو حرفين فقال الملك الذي معي قل: على حرفين فقيل لي: على حرفين أو ثلاثة فقال الملك الذي معي. قل على ثلاثة حتى بلغ سبع أحرف... الحديث.

ثم قال السيد الخوئيؒ: هذه أهمّ الروايات الواردة في هذا المعنى، و كلّها من طرق اهل السنة، و هي مخالفة لصحيحة زرارة عن أبي جعفرؑ قال: إنّ القرآن واحد نزل من عند واحد، ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة. و ايضا أنّ الصادقؑ حكم بكذب الرواية

(١) مناهل العرفان، ص ٤٢٨.

(٢) البيان: ص ١٠٥.

(٣) الاتقان النوع، ٢٢ـ٢٧، ج ١، ص ١٢٨.

المشهورة بين الناس (نزل القرآن على سبعة احرف) و قال: ولكنّه نزل على حرف واحد من عند الواحد.(١)

و قد تقدم إجمالا أنّ المرجع بعد النبي ﷺ في امور الدّين إنّما هو كتاب الله و أهل البيت الذين أذهب الله عنهم الرجس و طهّرهم تطهيراً و لاقيمة للروايات إذا كانت مخالفة لما يصحّ عنهم، و لذلك لايهمّنا أن نتكلم في أسانيد هذه الروايات. و هذا أوّل شيء تسقط بها الرواية عن الاعتبار و الحجيّة، و يضاف إلى ذلك ما بين هذه الروايات من التخالف و التناقض و ما في بعضها من عدم التناسب بين السؤال و الجواب. ثم أورد تلك الموارد و جعلها موهنة لهذه الروايات. ثم ذكر توجيهات ذكرها العامّة لمعنى هذه الرواية، ثم أشكل عليها. و لقد أفاد و أجاد و قال في نهاية الأمر: و حاصل ما قدّمناه أنّ نزول القرآن على سبعة أحرف لايرجع إلى معنى صحيح، فلابدّ من طرح الروايات الدالّة عليه، و لاسيما بعد أن دلّت أحاديث الصادقين عليهما السلام على تكذيبها و أنّ القرآن أنّما نزل على حرف واحد و أنّ الاختلاف قد جاء من قبل الرواة.(٢)

و الحاصل: أنّ دعوى تواتر القراءات مما لاأصل له. فإذا لم يثبت تواترها ظهر أنّه لايجوز الاستدلال بكلّ قراءة لخصوص ما تكون ظاهرة فيه؛ لعدم إحراز كونه من ظاهر القرآن و مع التخالف يكون من موارد اشتباه الحجّة بغير الحجة إن قلنا بوجود قراءة النبيّ ﷺ في أحد الطرفين إجمالا و مقتضى القاعدة هو التساقط و الرجوع إلى العموم أو الأصل الموافق لأحد مما ليس إلّا كما هو المحكي عن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد(٣) و لو سلّمنا تواترها فلابدّ من الجمع بينها بحمل الظاهر على الأظهر، و مع عدم الأظهر يحكم بالتوقف و الرجوع إلى الأدلّة الأخرى أو الأصول الموجودة في المسألة.

ثم يقع الكلام في أنّه هل يجوز الإتيان بكل قراءة من القراءات في الصلاة أو لايجوز؟ **قال**

---

(١) الوافي ٥ باب اختلا القراءات، ص ٢٧٢.

(٢) البيان: ١١٢ و ١١٩ ـ ١٣٥.

(٣) المحاضرات ٢ ـ ١٠٤

السيد المحقق الخوئيﷺ: في وجه الثاني أنّ الذي تقتضيه القاعدة الأوّلية هو عدم جواز القراءة في الصلاة بكلّ قراءة لم تثبت القراءة بها من النبي ﷺ أو من أحد أوصيائه المعصومين ﷺ لأنّ الواجب في الصلاة هو قراءة القرآن، فلا يكفي قراءة شيء لم يحرز كونه قرآناً، و قد استقل العقل بوجوب إحراز الفراغ اليقيني بعد العلم باشتغال الذمة، و على ذلك فلابّد من تكرار الصلاة بعدد القراءات المختلفة أو تكرار مورد الاختلاف في الصلاة الواحدة لإحراز الامتثال القطعي.

ولكنّ الذي يقتضيه التحقيق أنّه ثبت قطعاً تقرير الأئمة ﷺ شيعتهم على القراءة بأية واحدة من القراءات المعروفة في زمانهم، فلا شك في كفاية كلّ واحدة منها، فقد كانت هذه القراءات معروفة في زمانهم، و لم يرد عنهم أنّهم ردعوا عن بعضها، و لو ثبت الردع لوصل إلينا بالتواتر، و لاأقلّ من نقله بالآحاد، بل ورد عنهم ﷺ إمضاء هذه القراءات بقولهم: **«اقرأ كما يقرأ الناس»** و قولهم: **«اقرؤا كما تعلّمتم»**.[1]

و على ذلك فلا معنى لتخصيص الجواز بالقراءات السبعة أو العشرة. نعم يعتبر في الجواز أن لاتكون القراءة شاذة ثابتة بنقل الثقات عند علماء أهل السنة و لاموضوعة؛ أمّا الشاذة فمثالها قراءة (ملك يوم الدين) بصيغة الماضي و نصب يوم. و أمّا الموضوعة فمثالها قراءة (إنّما يخشى الله من عباده العلماء) برفع كلمة الله و نصب كلمة العلماء على قراءة الخزاعي عن ابي حنيفة.

و صفوة القول: أنّه تجوز القراءة في الصلاة بكل قراءة كانت متعارفة في زمان أهل البيت.[2]

و هنا إشكال يمكن طرحه، و هو أنّ الروايات الدالة على جواز القراءة بما كان يقرأ الناس ضعيفة، و مع ضعفها كيف يمكن الاكتفاء بالقراءات المعروفة.

---

(١) الوسائل الباب ٧٤، من ابواب القراءة في الصلاة.

(٢) البيان: ١١٧ ـ ١١٨.

و يمكن الجواب عنه بأنّ القراءات الشائعة تكون في مرأى و منظر الأئمة عليهم السلام و حيث أنّهم لم يردعوا عنها ـ إذلو ردعوا عنها لوصل الردع إلينا ـ جاز الاكتفاء بالقراءات الشائعة المعروفة في عهد الأئمة عليهم السلام.

ثم لاوجه لتخصيص القراءات المعروفة بالقراءات الشائعة في زمان الإمام الصادق عليه السلام حتى يشكل في قراءة غير هولاء أعني ابن كثير المتوفّى في سنة ١٢٠ و ابن عامر المتوفّى في سنة ١١٨ و عاصم المتوفّى في سنة ١٢٨ او ١٢٩ و نافع المتوفّى في في سنة ١٦٩ و ابن العلا المتوفّى في سنة ١٥٤ و ١٥٥ و حمزة المتوفّى في سنة ١٥٨ و ١٥٤ و الكسائي المتوفّى في سنة ١٨٩؛ لعدم ثبوت كون قراءة غير هولاء شائعة في زمان الإمام الصادق عليه السلام المتوفّى في سنة ١٤٨. لكفاية شيوعها في عهد سائر الأئمة عليهم السلام، مع عدم ردعهم عنها. هذا مضافا إلى دعوى الإجماع عن التبيان و مجمع البيان، بل السيرة القطعيّة على القراءة بالقراءات المعروفة المتداولة، و اعتبار بعض الأخبار كخبر سفيان بن السمط قال: سألت ابا عبدالله عليه السلام عن ترتيل القرآن فقال: اقرؤا كما علّمتم[1]؛ إذ سفيان بن السمط ممن روى عنه ابن أبي عمير و السؤال عن الترتيل لاينافي عموم الجواب، كما لايخفى.

لايقال: يكفي في الردع موثقة داود بن فرقد المروية عن الكافي عن عدّة من أصحابنا عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن علي بن الحكم عن داود بن فرقد و المعلّى بن خنيس جميعاً قالا: كنا عند أبي عبدالله عليه السلام فقال: إن كان ابن مسعود لايقرأ على قراءتنا فهو ضال، ثم قال: أمّا نحن فنقرؤه على قراءة أبي[2]؛ لدلالته على تخطئة غير قراءتهم، و هي قراءة أبي بضم الهمزة او بفتح الهمزة و المراد قراءة ابيه.

لأنّا نقول: إنّ هذه الرواية محمولة على أنّ عندهم في الواقع، و هي القراءة الصحيحة، ولكنّها غير مذكورة للناس، و إلّا لكانت شائعة. و لاتنافي هذه الرواية مع ما عرفت من تقرير القراءات المعروفة لمصلحة من المصالح و جريان السيرة عليها.

---

(١) الوسائل الباب ٧٤ من ابواب القراءة في الصلاة ح ٣.

(٢) الوسائل الباب ٧٤ من ابواب القراءة في الصلاة، ح ٤.

و مما ذكر يظهر ما في تنقيح الأصول من أنّ الحق أنّه يتعين القراءة بما في أيدينا من القرآن الذي أخذه المسلمون يداً بيد و صدراً بصدر عن آبائهم خلفاً عن سلف، و هو الذي قامت عليه الضرورة القطيعة، مثل ضرورة كون صلاة المغرب ثلاث ركعات؛ و لذا ترى أنّ الموجود منه في جميع الأعصار و الأمصار هو هذا القرآن بعينه إلى زمان النبي الإكرمﷺ حتّى من كانت قراءته عنده على خلافه.

فالدليل على تعين القراءة بهذا القرآن هو ما ذكرناه من الضرورة، و التي يتحقق التواتر من أحد أعشارها، و أنّه لايجوز القراءة بغير ذلك من القراءات فإنّه لايعبأ بها؛ لاعتمادهم فيها على الاستحسانات أو الاجتهادات اللغوية و النحوية مع أنّ اختلافهم فيها قد يودّي إلى الاختلاف في المعنى، مثل يطهرن بالتخفيف مع يطّهّرن بالتشديد.

و ليس الدليل على ما ذكرنا الروايات كي يقال بتجويز القراءة بمالك و ملك أو كفواً بالهمزة و الواو. فإنّه لايجوز القراءة بملك أو بالهمزة في كفواً؛ لأنّهما ليسا في القرآن.[1]

و ذلك لما عرفت من تجويز القراءات الشائعة في عصر الأئمةﷺ بالتقرير و قيام السيرة و دلالة بعض الروايات عليه و إن لم يكن جميعها من القرآن.

ثم مع جواز القراءة بكلّ واحدة من القراءات الشائعة لاحاجة إلى الاحتياط بتكرار الصلاة مع كل قراءة أو بالجمع بين القراءات في صلاة واحدة بنية القراءة في واحدة منها بحسب الواقع و بنية الثنا في غيرهما حتى لايلزم الزيادة في الصلاة، كما حكي ذلك عن المحقّق اليزدي الحاج الشيخ عبدالكريم الحائري‌ في الجمع بين مالک و ملک في قراءة ﴿مالك يوم الدين﴾.

ثم إنّک عرفت أنّ جواز القراءة بكل واحدة من القراءات لايستلزم جواز الاستدلال بها. و لو سلّمنا جواز الاستدلال بكلّ واحدة منها أيضا ففي موارد التعارض يحمل الظاهر على الإظهر، و مع التكافؤ لابّد من الحكم بسقوطها عن الحجيّة في مورد التعارض و الرجوع إلى غيرهما من الأدلّة و الأُصول بحسب اختلاف المقامات.

---

(١) تنقيح الاصول ٣ / ١٣٤.

و لامجال لملاحظة المرجحات الواردة في الأخبار العلاجية؛ لاختصاصها بالأخبار المتعارضة. نعم يؤخذ بالقدر المتيقن من القراءات أو القراءتين لو كان كما يؤخذ بها أو بهما في نفي الثالث، كما لايخفى.

التنبيه الثالث:

أنّه قد يتوهم وقوع التحريف في الكتاب حسب ما ورد في بعض الأخبار، و معه يحتمل وجود القرينة على إرادة خلاف الظاهر فيما سقط منه بالتحريف، و هو يوجب عروض الإجمال المانع من التمسك به؛ لأنّه يكون من باب احتمال قرينيّة الموجود، لامن باب احتمال وجود القرينة ليدفع بأصالة عدم وجود القرينة.

و اجيب عن ذلك **أوّلاً**: بأنّ تلك المزعمة أمر موهوم لاحقيقة له، بل هو محال وقوعاً؛ إذ القرآن قد بلغ من الأهميّة عند المسلمين في زمان النبيّ ﷺ و بعده إلى مرتبة حفظته الصدور زائدةً على الكتابة بحيث لايمكن تحريفه حتى عن الصدور الحافظة له.

و لقد أفاد و أجاد في آلاء الرحمن حيث قال: لم يزل القرآن الكريم بحسب حكمة الوحي و التشريع و المصالح المقتضيات المتجددة آناً فآناً يتدرج في نزوله نجوماً الآية و الآيتان و الأكثر و السورة، و كلّما نزل هفت إليه قلوب المسلمين و انشرحت له صدورهم و ذهبوا إلى حفظه بأحسن الرغبة و الشوق و أكمل الإقبال و أشدّ الارتياح، فتلقوه بالابتهاج و تلقوه بالاغتنام من تلاوة الرسول العظيم الصادع بأمرالله و المسارع إلى التبليغ و الدعوة إلى الله و قرآنه، و تناوله حفظهم؛ بما امتازت به العرب و عرفوا به من قوة الحافظة الفطرية و أثبتوه في قلوبهم كالنقش في الحجر، و كان شعار الإسلام و سمة المسلم حينئذٍ هو التجمّل و التكمل بحفظ ما ينزل من القرآن الكريم لكي يتبصّر بحججه و يتنوّر بمعارفه و شرائعه و أخلاقه الفاضلة و تاريخه المجيد و حكمته الباهرة و أدبه العربي الفائق المعجز، فاتخذ المسلمون تلاوته لهم حجة الدعوة و معجز البلاغة و لسان العبادة لله و لهجة ذكره و ترجمان مناجاته و أنيس الخلوة و ترويح النفس و درساً للكمال و تمريناً في التهذيب و سلّماً للترقي و تدرباً في

التمدن و آية الموعظة و شعار الإسلام و سام الايمان و التقدم في الفضيلة، و استمر المسلمون على ذلك حتى صاروا في زمان الرسول يعدّون بالألوف و عشراتها و مئاتها، و كلهم من حملة القرآن و حفاظها و إن تفاوتوا في ذلك بحسب السابقة و الفضيلة...[١]

فاستمرّ القرآن الكريم على هذا الاحتفاء العظيم بين المسلمين جيلاً بعد جيل، ترى له في كل آن اُلوفاً مؤلفة من المصاحف و اُلوفاً من الحفّاظ، و لاتزال المصاحف ينسخ بعضها على بعض، و المسلمون يقرأ بعضهم على بعض، و يسمع بعضهم من بعض، تكون اُلوف المصاحف رقيبة على الحفّاظ، و اُلوف الحفّاظ رقباء على المصاحف، و تكون الألوف من كلا القسمين رقيبة على المتجدّد منها، تقول الألوف ولكنّها مئات الألوف و اُلوف الاُلوف، فلم يتفق لأمر تاريخي من التواتر و بداهة البقاء مثل ما اتفق للقرآن الكريم كما وعدالله جلّت آلاؤه بقوله في سورة الحجر ﴿**إنّا نحن نزّلنا الذكر و إنّا له لحافظون**﴾ و قوله في سورة القيامة ﴿**إنّ علينا جمعه و قرآنه**﴾ و لئن سمعت في الروايات الشاذة شيئاً في تحريف القرآن و ضياع بعضه فلا تقم لتلك الروايات وزناً، و قل ما يشاء العلم في اضطرابها و وهنها و ضعف رواتها و مخالفتها للمسلمين و فيما جاءت به في مروياتها الواهية من الوهن الخ.[٢]

و قال الفاضل الشعراني‌ في كتابه (طريق السعادة) المطبوع بالفارسية: أنّ القرآن الكريم نزل على النبيّ في غضون و أثناء ٢٣ عاماً، وكان كلّما نزل شيء منه قام النبيﷺ بقراءته على المؤمنين، و كانت تلك هي طريقته لدعوة الناس إلى الإسلام، و لم يكن أبداً ليخفيه في الزوايا و الخبايا و إذا سمعه منه المسلمون و كتبوه أو حفظوه عن ظهر قلب حملوا

---

(١) و زاد البلاغي في ذيل الصفحة بقوله: أخرج ابن سعد و ابن عساكر و الطبراني و غيرهم أنّه ممن جمع القرآن اى حفظاً في زمان النبيﷺ معاذ بن جبل و عبادة بن الصامت و أبي بن كعب و أبو ايوب الانصاري و أبوالدرداء و زيد بن ثابت و سعد بن عبيد و أبو زيد و ممن ختم القرآن و رسول‌الله حي عثمان بن عفان و علي بن ابي طالب و عبدالله بن مسعود و قرأ القرآن علي عهد رسول‌الله معاذ و أبي و سعد و أبو زيد، و أخرج الحاكم عن زيد بن ثابت قال: كنّا عند رسول‌الله نؤلّف القرآن من الرقاع.

(٢) آلاء الرحمن ١: ١٧ ـ ١٨.

معهم بضع سور من القرآن و ذهبوا بها إلى قبائل المشركين ليدعوهم، و عندما هاجر المسلمون إلى الحبشة أخذوا معهم السور القرآنية التي كانت قد نزلت إلى ذلك الحين، و منها سورة مريم التي تلوها على مسامع النجاشي ملك الحبشة، و على هذا المنوال انتشرت سور القرآن الكريم في جزيرة العرب في عهد النبيﷺ و انتشر الإسلام و القرآن في تلك المنطقة (السعودية اليوم) خلال حياة النبيﷺ لقد كان من الواجب على كل مسلم أن يقرأ في الصلاة سورة فاتحة الكتاب بالإضافة إلى سورة أخرى عن ظهر قلب، و قد قال النبيّﷺ (ليؤمّكم أقرأكم) و معناه أنّ إمام كل قوم هي الذي يحفظ من القرآن أكثر من الباقين، و بهذا الأسلوب كان النبيّ يشجّع الناس على حفظ القرآن، و نتيجة لذلك فإنّ أي سورة في سور القرآن كان يحفظها او يدوّنها عدد غير محصور من المسلمين في الجزيرة، مثلاً سورة يس يحفظها عشرة آلاف و سورة الرحمن عشرون الف و سورة الحمد بضعة ملايين كما ان السور الكبيرة كالبقرة كان لها حفاظ أيضاً و لم تكن هناك سورة إلّا و يحفظها عدد غير قليل من الناس و قد تولّي النبيﷺ بنفسه و بأمر عن جانب الله عزّوجلّ مهمّة تشخيص الايات التي تتركب منها السور و أنّ السورة تتألف من كم آية، و ان هذه الاية او تلك تابعة لاية سورة، وكان لكلّ سورة اسم خاص في زمان النبيّ تعرف به، و عند ما كانﷺ يقول سورة طه أو سورة مريم أو سورة هود فإنّ الناس كانواﷺ يعرفون أيّة سورة يقصد، مثلاً روي عن النبي انه كان يقول شيبتني سورة هود) و كان الناس يعلمون عن أي سورة يتحدث و ذلك لأنّ آلاف الأشخاص كانوا قد حفظوا هذه السورة أو كتبوها في الرقاع التي عندهم. كل هذه الأمور ثابتة بالتواتر و لامجال للشك فيها.

و حينما كان المسلمون يحفظون القرآن على عهد الرسولﷺ ما كانوا يتسامحون في ألفاظه، مثلاً لم يكونوا يجوّزون لأنفسهم الإتيان بكلمة دنت بدلاً من كلمة (اقتربت) لمكان الترادف بين اللفظين، و قد ظهر علم النحو إلى الوجود في القرن الأول الهجري من أجل ضبط حركات القرآن، و أنّ الدقّة التي تميّز بها الصحابة و التابعون و القُرّاء السبعة في أداء

الكلمات لم تكن وليدة ساعتها بل هي استمرار لذاك المنهج الذي كان الرسول ﷺ يتّبعه في التدقيق بضبط الحروف، و الدليل الواضح علىٰ هذا المطلب هو الحروف المقطّعة أوائل السور، مثلاً توجد (الر) في عدة مكانات و (المر) في مكان و (المص) في مكان و طس في مكان و (طسم) في مكان و (حم) في عدة أماكن و (حمعسق) في مكان، و هو ممّا يدلّ علىٰ عناية فائقة بالحروف بحيث لم يكونوا يجوزون تغييرها و لاحتىٰ تقديمها و تأخيرها... لقد حفظوا إلينا القرآن حرفاً بحرف و كلمة بكلمة إلىٰ عهدنا هذا و قد حتم الباري تبارك و تعالى حفظ كتابه على نفسه (و إنّ علينا جمعه و قرآنه) و قد أنجز الله وعده. و قد بلغ حرص المسلمين علىٰ توفّي الدقة في ضبط القرآن أنّهم إذا عثروا في المصاحف القديمة للمصدر الأوّل علىٰ كلمة مكتوبة علىٰ خلاف القواعد المعروفة للإملاء فإنّهم يبقونها علىٰ حالها في المصاحف الجديدة و لايتجرّأون علىٰ تغييرها، مثلاً تكتب واو الجماعة بزيادة ألف بعدها و قد روعيت هذه القاعدة الاجلائية حتى في مصاحف عصر الصحابة فيما عدا كلمة (جاؤ) و (فاؤ) و (باؤ) و (سعو في آياتنا) في سورة سبأ (عتوعتوا) في الفرقان و (الذين تبوؤ الدار) في سورة الحشر حيث لم ترد فيها ألف بعد الواو، و قد أبقاها المتأخرون على حالها و لم يضيفوا لها ألفاً لكي يتبين لنا مدىٰ أمانتهم و دقتهم في ضبط القرآن و الخوف من تحريفه، و مثل ذلك أنّهم كتبوا بالواو ما حقّه ـ حسب القواعد ـ أن يكتب بالألف مثل (بلؤامبين) في سورة الدخان، كما أنّ التاء في آخر الكلمة تكتب عادة على هيئة (هاء) نظير (سنة) و (رحمة) ولكن في مصاحف عهد الصحابة كتبت بعض التاءات من هذا القبيل على هيئة (ت) طويلة خلافاً للمعهود و مع ذلك أبقي عليها كما هي في المصاحف المتأخرة ذلك مثل كلمة (رحمت) بالتاء الطويلة في سورة البقرة و الأعراف و هود و مريم و الروم و الزخرف و كلمة (نعمت) في البقرة و آل عمران و المائدة و ابراهيم و النحل و لقمان و فاطر و الطور و كلمة (سنت) في الأنفال و فاطر و غافر، بينما كتبت علىٰ هيئة (ـة) في سائر الأمكنة. و كذلك (كلمت ربّك بالحسنىٰ) و (فنجعل لعنت الله) و (الخامسة أن لعنت الله) و (شجرت الزقوم) و (قرت عين) و

(جنت نعيم) و (بقيت الله خير) و (امرأت) كلما جاءت مع زوج مثل (و امرأت فرعون) و (معصيت الرسول) الواردة في قد سمع (سورة المجادلة) حيث كتبت بالتاء الطويلة ايضاً.

و مثل ذلك كلمة شيء كتبت بشين بعدها ياء في جميع الموارد ما عدا سورة الكهف في قوله تعالى (و لا تقولنّ لشاى) حيث توسطت الالف بين الشين و الياء، و قد حافظوا على هيئتها ايضاً و كذلك كلمة لا في (لا اذبحنه) و (و لاواضعوا) و (لا الى الجحيم) حيث زيدت ألف بدون ضرورة إلّا لمتابعة الأوّلين و أيضاً أوردت (ياء) زائدة في قوله (نباى المرسلين) و في (اناى الليل) في سورة طه و (تلقاى نفسى) في سورة يونس و (من وراى حجاب) في الشورىٰ و (ايتاى ذي القربى) في النحل و (بلقاى ربهم و لقاى الآخرة) في سورة الروم، في حين أنّ (الياء) هذه لم ترد في نظائر هذه العبارات و من المدهش أنّ عبارتي (بأييكم المفتون) و (بنيناها بأييد) كتبت فيها الياء بركزتين بدلاً في ركزة واحدة و مع ذلك فقد حافظوا عليها فى النسخ الجديدة من المصاحف على حدّ ما كانت عليه في المصاحف القديمة و موارد ذلك كثيرة جداً ليس هنا محل تفصيلها.

و من المؤسف جداً أنّ جملة من المصاحف المطبوعة فى إيران لاتراعىٰ فيها هذه النكات جهلاً أو مسامحةً، غير أنّ سائر المسلمين يحملون ذلك علىٰ العمد و العناد ـ نعوذ بالله ـ ثم إنّ هنا الضبط و الدقة لم تكن مقتصرة على الكلمات بل تشمل ايضاً أداء الحروف و الحركات فمثلاً قرأ حفص قوله تعالىٰ (و يخلد فيه مهاناً) من سورة الفرقان بإشباع الهاء المسكورة في (فيه) في حين لم يشبع في أمثالها، بينما قرأها ابن كثير بالإشباع جميعاً و في مقابل ذلك قرأ (عليه الله) فى سورة الفتح و (انسانيه الشيطان) في سورة الكهف بضم الهاء فيما كان من حقّها الكسر كنظائرهما، و الحاصل أنّ هذه الموارد كثيرة في علم القراءة مما يدلّ على مدىٰ عناية الناس بضبط القرآن الكريم من زمان النبي ﷺ إلى يومنا هذا، فيكون من المحال احتمال أن يقطرف إليه التغيير أو التحريف أو الزيادة و النقصان.[۱]

(۱) راه سعادت: ۱۲۶ ـ ۱۳۳

و قال **السيد المحقق البروجردي**ﷺ: من الواضحات أنّ المسلمين كانوا يهتمّون بحفظ القرآن و كان من أهمّ الأمور عندهم حفظه و تلاوته. و قد ورد عن النبيّﷺ أخبار في ثواب تلاوة جميعه أو بعض سوره و في بيان خواصها. و قد روي حكاية قراءة «معاذ» حين إمامته سورة البقرة في صلوته فيظهر من ذلك أنّه كان في زمان الرسولﷺ منظّمة مسوّرة محفوظة للمسلمين فكيف يمكن وقوع التحريف فيه بمرآهم و منظرهم مع كمال عنايتهم به بكثرتهم.

نعم لو كان القرآن مكتوباً في أوراق خاصة من دون أن يكون للمسلمين إطلاع تفصيلي عليه لأمكن تضييعه. هذا مع أنّه ورد في الخطب و الروايات لاسيّما خطب نهج البلاغة التحريص و الترغيب على العمل بالقرآن و حفظه و تعظيمه و بيان شأنه فلو كان محرّفا لما صدرت عنهم هذه الأخبار الكثيرة في شأنه.[1]

و لذلك صرح أعاظم الأصحاب من السلف إلى الخلف بأنّ القرآن محفوظ من دون نقص و زيادة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

منهم الصدوق شيخ المحدثين المعتني بالروايات حيث قال في كتاب الاعتقاد، اعتقادنا أنّ القرآن الذي أنزله الله على نبيّهﷺ هو ما بين الدفّتين و ليس بأكثر من ذلك و من نسب إلينا أنّا نقول إنّه أكثر من ذلك فهو كاذب.

و منهم السيد المرتضى حيث قال إنّ من خالف في ذلك من الإمامية و الحشوية لايعتد بخلافهم فإنّ الخلاف في ذلك مضاف إلى قوم من اصحاب الحديث نقلوا أخبارا ضعيفة ظنّوا صحتها.

و منهم الشيخ الطوسيﷺ حيث قال في أوّل التبيان أمّا الكلام في زيادته و نقصه فمّا لايليق به أيضا لأنّ الزيادة فيه مجمع على بطلانها و النقصان فالظاهر أيضا من مذهب المسلمين خلافه و هو الأليق بالصحيح من مذهبنا و هو الذّي نصره المرتضى و هو الظاهر

---

(١) نهاية الاصول: ١ / ٤٨٢.

في الروايات غير أنّه رويت روايات كثيرة من جهة الخاصة و العامة بنقصان كثير من آي القرآن و نقل شيء منه من موضع إلى موضع طريقها الآحاد التي لاتوجب علما و لاعملا و الأولى و الأعراض عنها.

و منهم الطبرسي في مجمع البيان.

و منهم السيد القاضي نورالله في كتابه مصائب النواصب حيث قال ما نسب إلى الشيعة الإمامية من وقوع التغيير في القرآن ليس مما قال به جهور الإمامية إنّما قال به شرذمة قليلة منهم لااعتداد بهم فيا بينهم إلى غير ذلك من التصريحات.(١)

ثانياً: بأنّ الأخبار المروية المستدل بها لتلك المزعمة لااعتبار بها إعراض الأصحاب عنها و ضعفها سندا و دلالة و تناقض مضمونها و لقد أفاد و أجاد الشيخ البلاغي‌ رحمه الله حيث قال حول تلك الروايات التي استدل بها على النقيصة كثر أعداد مسانيدها بأعداد المراسيل عن الأئمة عليهم السلام في الكتب كمراسيل العياشي و فرات و غيرها مع أنّ المتتبع المحقّق يجزم بأنّ هذه المراسيل مأخوذة من تلك المسانيد و في جملة من الروايات ما لايتيسّر احتمال صدقها.

و منها ما هو مختلف باختلاف يؤل به إلى التنافي و التعارض و هذا المختصر لايسع بيان النحوين الأخيرين. هذا مع أنّ القسم الوافر من الروايات ترجع أسانيده إلى بضعة أنفار و قد وصف علماء الرجال كلّاً منهم إمّا بأنّه ضعيف الحديث فاسد المذهب مجفوّ(٢) الرواية و إمّا بأنّه مضطرب الحديث و المذهب يعرف حديثه و ينكر و يروى عن الضعفاء و إمّا بأنّه كذّاب متهّم لااستحلّ أن أروى من تفسيره حديثاً واحداً و أنّه معروف بالوقف و أشدّ الناس عداوة، للرضا عليه السلام و إمّا بأنّه كان غاليا كذّابا و إمّا بأنّه ضعيف لايلتفت اليه و لايعوّل عليه و من الكذّابين و إمّا بأنّه فاسد الرواية يرمي بالغلوّ و من الواضح أنّ أمثال هولاء لاتجدى كثرتهم شيئا.

---

(١) آلاء الرحمن: ١، ٢٦ـ٢٥.

(٢) اى مطرود

و لو تسامحنا بالاعتناء برواياتهم في مثل هذا المقام الكبير لوجب من دلالة الروايات المتعددة أن تنزلها على أنّ مضامينها تفسير للآيات أو تاويل أو بيان لما يعلم يقينا شمول عموماتها له لأنّه أظهر الأفراد و أحقها بحكم العامّ أو ما كان مرادا بخصوصه و بالنصّ عليه في ضمن العموم عند التنزيل أو ما كان هو المورد للنزول أو ما كان هو المراد من اللفظ المبهم.

و على أحد الوجوه الثلاثة الأخيرة يحمل ما ورد فيها أنّه تنزيل و أنّه نزل به جبرئيل كما يشهد به نفس الجمع بين الروايات.

كما يحمل التحريف فيها على تحريف المعنى و يشهد لذلك مكاتبة أبي جعفر عليه السلام لسعد الخير كما في روضة الكافي ففيها و كان من نبذهم الكتاب أن أقاموا حروفه و حرّفوا حدوده و كما يحمل ما فيها من أنّه كان في مصحف اميرالمؤمنين عليه السلام أو ابن مسعود و ينزل على أنّه كان فيه بعنوان التفسير و التاويل.

و مما يشهد لذلك قول اميرالمؤمنين عليه السلام للزنديق كما في نهج البلاغه و غيره و لقد جئتهم بالكتاب كملا مشتملا على التنزيل و التأويل إلى آخر ما ذكره من الشواهد و القرائن.(١)

و قال السيد المحقق البروجردي رحمه الله: و أمّا الأخبار الواردة في التحريف فهي و إن كانت كثيرة من قبل الفريقين ولكنه يظهر للمتتبع أنّ أكثرها بحيث يقرب ثلثيها مرويّة عن كتاب أحمد بن محمّد السياري من كُتّاب آل طاهر و ضعف مذهبه و فساد عقيدته معلوم عند من كان مطلعا على أحوال الرجال.

و كثير منها يقرب الربع مروي عن تفسير فرات بن ابراهيم الكوفي و هو أيضا مثل السياري في فساد العقيدة هذا مع أنّ أكثرها محذوف الواسطة او مبهمها.

و كثير منها معلوم الكذب مثل ما ورد من كون اسم علي عليه السلام مصرّحاً به في آية التبليغ و غيرها إذ لو كان مصرحا به لكان يحتج به علي عليه السلام في احتجاجاته مع غيره في باب الإمامة

---

(١) آلاء الرحمن: ١ / ٢٩ ـ ٢٦.

و مثل ما ورد في قوله (يا ليتني كنت ترابا) أنّه كان في الأصل (ترابيا) و نحو ذلك مما يعلم بكذبها إلى أن قال و بالجملة فوقوع التحريف مما لايمكن أن يلتزم به.(١)

و ثالثاً: بأنّ الآيات و الروايات الدالة على مصونيّة عن التحريف و التغيير و التبديل و عروض الباطل تعارض الأخبار الدالة على التحريف منها قوله تعالى **﴿إنّا نحن نزّلنا الذكر و إنّا له لحافظون﴾**(٢) بتقريب أنّ الآية الكريمة تدلّ مع التاكيدات المتعدّدة على أنّ الأيادي الجائرة لن تتمكن من تحريف الذكر و هو القرآن و معنى الآية انّا بقدرتنا الكاملة نحفظه عن الضياع و التحريف و التغيير و التبديل و عروض الباطل. و القول بأنّ المراد من الذكر هو الرسول لاالقرآن كما ورد استعمال الذكر فيه في قوله تعالى: **﴿قد أنزل اليكم ذكراً رسولا يتلو علكيم آيات الله﴾**.(٣)

غير سديد بما أفاده السيد المحقق البروجردي‌ؒ من أنّه لايناسب لفظ التنزيل لأنّ المراد منه هو الإنزال التدريجي و الإنزال التدريجي يناسب القرآن لاالرسول.(٤)

هذا مضافا إلى ما أفاده السيد الخويي‌ؒ أنّ هذه الآية مسبوقة بقوله تعالى **﴿وقالوا يا أيّها الذي نزّل عليه الذكر إنّک لمجنون (٦) لو ما تأتينا بالملئكة إن كنت من الصادقين (٧) ما ننزل الملائكة إلّا بالحق و ما كانوا إذا منظرين (٨) إنّا نحن نزّلنا الذكر و إنّا له لحافظون (٩)﴾** و لاشبهة في أنّ المراد بالذكر في هذه الآية أعنى قوله **«يا أيها الذين نزّل عليه الذكر»** هو القرآن فيكون ذلك قرينة على أنّ المراد من الذكر في آية الحفظ هو القرآن أيضا.(٥)

و دعوى أنّ المراد من الحفظ هو حفظه عن تطرق الشبهات مندفعة بأنّ التحريف مضيع

---

(١) نهاية الاصول: ١ / ٤٨٤ ـ ٤٨٣.

(٢) الحجر / ٩

(٣) طلاق / ١١ ـ ١٠.

(٤) نهاية الاصول: ١ / ٤٨٤.

(٥) البيان: ١٤٤.

لاصله فهو كما أفاد السيد المحقق البروجردى‌ؒ أسوء حالا من تشكيك المشككين و تطرق الشبهات إليه.[١]

فتحصّل أنّ الآية الكريمة تدلّ على أنّ المحكي بهذا القرآن الملفوظ أو المكتوب الذي هو منزّل على النبي‌ﷺ ليكون تذكاراً للناس مصون عن التحريف و التضييع و محفوظ عند الناس بحيث يمكن لهم أن يصلوا إليه فى كل عصر و زمن و لامجال للإشكال على الاستدلال بالآية المذكورة بأنّ احتمال وجود التحريف في هذه الآية نفسها يمنع عن الاستدلال بها إذ لواريد أن يثبت عدم التحريف بنفس الآية كان من الدور الباطل و ذلك لأنّ احتمال التحريف بالزيادة منفي بإجماع المسلمين و إنّما الكلام في التحريف بالنقصان و عليه فالآية الكريمة التي يكون مصونة عن التحريف بالزيادة تدلّ على عدم وقوع التحريف بالنقصان كما لايخفى.

و عليه فكلّ رواية تدلّ على التحريف بالنقصان مخالف للآية الكريمة و مردود بها.

و منها قوله تعالى، و إنّه لكتاب عزيز لايأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه تنزيل من حكيم حميد.[٢]

بتقريب أنّ الآية تدلّ على نفي طبيعة الباطل بجميع أقسامه عن الكتاب و لاشبهة في أنّ التحريف من أوضح أفراد الباطل فإنّ ما نقص يبطل بفصله من الكتاب كما يبطل الكتاب بالزيادة فيه و يخرج عن محض الوحي فيجب أن لايتطرق التحريف إلى الكتاب العزيز.

هذا مضافا إلى أنّ توصيف الكتاب بالعزة كما أفاد السيد المحقق الخوئى‌ؒ يقتضي المحافظة عليه من التغيير و الضياع[٣]

إذ العزيز هو القادر الذى لايغلب عليه. و احتمال إرادة حفظه من خصوص التناقض و الكذب من لفظ الباطل لايناسبه عموم نفي الباطل هذا مع أنّ توصيف الكتاب العزّة بما له

(١) نهاية الاصول: ١ / ٤٨٥.

(٢) فصلت / ٤٢ ـ ٤١.

(٣) البيان: ١٤٦.

من الامتيازات الداخلية و الخارجية تمنع عن غلبة الأيادي الجائرة بمثل التحريف عليه.

و منها قوله تعالى في سورة القيامة ﴿**لاتحرّك به لسانك لتعجّل به (١٦) إنّ علينا جمعه و قرآنه (١٧) فإذا قرأناه فاتبّع قرآنه (١٨) ثم إنّ علينا بيانه (١٩)**﴾

تدل هذه الآيات على أنّ الله تعالى جعل جمع القرآن و قراءته حتما على نفسه و وعده لنبي ﷺ ليطمئنّ بحفظه و منعه عن التعجيل في قراءته لغرض الحفظ و الجمع و من المعلوم أنّ وعده تعالى لايتخلّف إذا التخلّف ناش إمّا من جهة عروض العوارض كالنسيان أو من جهة العجز و كلاهما محالان في الله تعالى.

قال في الميزان الذى يعطيه سياق الآيات الأربع بما يحفّها من الآيات المتقدمة و المتأخّره الواصفة ليوم القيامة أنّها معترضه متضمنة أدبا إلهيا كلّف النبيﷺ أن يتأدب به حينما يتلق ما يوحى إليه من القرآن الكريم ﴿**فلا يبادر إلى قراءة ما لم يقرء بعد و لايحرّك به لسانه و ينصت حتي يتمّم الوحي فالآيات الأربع في معنى قوله تعالى و لاتعجّل بالقرآن من قبل أن يُقضى إليک وحيه**﴾.[1]

و المعنى لاتعجل به إذ علينا أن نجمع ما نوحيه إليک بضمّ بعض أجزائه إلى بعض و قراءته عليك فلا يفوتنا شيء منه حتى يحتاج إلى أن تسبقنا إلى قراءة ما لم نوحه بعد.

و دعوى أنّ معنى هذه الآيات أنّ النبي كان يحرّك لسانه عند الوحى بما ألق إليه من القرآن مخافة أن ينساه فنهى عنه بالآيات و أمر بالانصات حتى يتمّ الوحى فضمير «**لاتحرّك به**» للقران أو الوحى باعتبار ماقرء عليه منه لاباعتبار ما لم يقرء بعد.

مندفعة بأنّه لايلائم سياق الآيات تلك الملائمة نظر إلى ما فيها من النهي عن العجل و الأمر باتّباع قرآنه تعالى بعد ما قرء و كذا إنّ علينا جمعه و قرآنه فذلك كله أظهر فيما تقدم منها في هذا المعنى.[2]

---

(١) طه / ١١٤.

(٢) الميزان: ٢٠ / ١٩٦ـ١٩٥.

و أيّد الاستاذ الشهيد المطهری الاحتمال الثاني بقوله سنقرئک فلا تنسى ولكن جوابه هو أظهرية الآيات المذكورة في الاحتمال الاوّل و وجه الاظهرية أنّ الأمر باتباع قراءته تعالى ناظر إلى عدم التقدم لا الى التكرار خوفاً من النسيان إذ لو اريد التكرار بالنسبة إلى ما قرئه الله تعالى لامجال للأمر بالاتبّاع عن قراءته فإنّ الاتباع حاصل بل التكرار مؤكد للاتباع هذا مضافاً إلى أنّه لامعنى للنهي عن التعجيل حينئذٍ. و دعوى أنّ المراد من الآيات المذكورة هو قراءة العباد لكتبهم يوم القيامة كما يدلّ عليه سياق الآيات المتقدمة و المتاخرة و المقصود منها هو تقريع و توبيخ له حين لاتنفعه العجلة يقول لاتحرّك لسانك بما تقرأه من صحيفتك التى فيها أعمالك يعنى اقرأ كتابك و لاتعجل فإنّ هذا الذى هو على نفسه بصيرة إذا راى سيّئاته ضجر و استعجل فيقال له توبيخا لاتعجل و تثبت لتعلم الحجة عليك فإنّا نجمعها لك فإذا جمعناه فاتبع ما جمع عليك بالانقياد لحكمه و الاستسلام للتبعة فيه فإنّه لايمكنك إنكاره ثم إنّ علينا بيانه لو أنكرت.

مندفعة بأنّ المعترضة لاتحتاج في تمام معناها إلى دلالة مما قبلها و ما بعدها عليه على أنّ مشاكلة قوله و لاتعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه في سياقه لهذه الآيات تؤيّد مشاكلتها له في المعنى.[١]

هذا مع أنّ كتاب العمل قرئه الملكف لا أنّ الله تعالى قرئه و لزم عليه المتابعة. و عليه فلا يساعد قوله إنّ علينا جمعه و قرءانه كما لامجال لقوله فاتبع قرءانه بعد قرائته تعالى و هكذا لايساعد حمل الآيات منه على أنّ المراد هو النهي عن التفوه بالسؤال عن وقت القيامة أصلاً و لو كنت غير مكذب و لا مستهزيء «لتعجل به» اي بالعلم به «إنّ علينا جمعه و قرانه» أي من الواجب في الحكمة أن نجمع من نجمعه فيه و نوحى شرح و صفه اليک في القرآن فإذا قرءناه فاتبع قرآنهای إذا قرأنا ما يتعلق به فاتبع ذلك بالعمل بما يقتضيه من الاستعداد له.

ثم إنّ علينا بيانه أى إظهار ذلك بالنفخ في الصور و عدم المساعدة لأنّه يحتاج إلى تقديرات و هى لاتخلوا عن التكلّف و تعسّف، كما لايخفى.

---

(١) الميزان: ٢٠ / ١٩٦.

و منها أخبار الثقلين الدالّة على أنّهما باقيان بين الأمة غير مفترقان و أنّ التمسك بهما يوجب الهداية و ينفي الضلالة و مقتضى عمومية ذلك لجميع الآحاد و الأزمان هو صيانتهما عن التحريف و عروض الخطأ و الاشتباه إذ مع نفوذ الخطأ و التحريف لايكون الكتاب متروكا عندهم.

هذا مضافا إلى أنّه لايصلح المحرّف لتضمين الهداية و نفي الضلالة. و لامجال لاحتمال كفاية وجود القرآن واقعا عند المعصوم لأنّه حينئذ لايكون متروكاً بين ايديهم و المفروض أنّ مفاد الحديث هو ترك القرآن في جامعة المسلمين هذا مضافاً إلى أنّ التمسك الذي أمر به لايمكن إلّا بإمكان الوصول إليه و عليه فلابد من أن يكون القرآن موجوداً بين الأمة في زمان حياته و بعد مماته حتى يمكن لهم أن يتمسكوا به و يحفظوا بالتمسك به عن الضلال.

و أيضا تدلّ هذه الأخبار على وجود العترة و اقترانهم مع الكتاب و كونهما باقيان بين الأمّة لرفع الضلالة إذا التمسك بالعترة يتحقق بوجود العترة العالمة بأوامر الله و نواهيه بين الأمّة مع إمكان أخذ أوامرهم و نواهيهم.

نعم الأخذ المذكور لايتوقف على الاتصال المباشري بالإمام و المخاطبة معه شفاها فإنّ ذلك لايتيسّر لجميع المكلفين حتى في زمان الحضور فضلا عن الغيبه بل ذلك يحصل بوسيلة الرواة و الفقهاء الناقلين لكلماتهم الذين أمروا بالرجوع إليهم في الحوادث الواقعة لأخذ الأوامر و التكاليف المأتيّة من ناحيتهم عليهم السلام فالقرآن و مكتب أهل البيت موجودان بين الأمّة و يصلحان للهداية و نفي الضلالة لمن أراد من دون اختصاص بزمان أو مكان.

ثم إنّ قوله صلى الله عليه و آله إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتي لايساعد مع تضييع بعض القرآن في عصره فإنّ المتروك حينئذ هو بعض الكتاب لاجميعه مع أنّ الظاهر من الكلام المذكور هو ترك الكتاب بجميعه بين الأمّة في زمان حياته و بعد مماته بل هذه الروايات كما أفاد السيد الخوئي قدس سره تدلّ بالصراحة على تدوين القرآن و جمعه في زمان النبيّ صلى الله عليه و آله لأنّ الكتاب لايصدق على مجموع المتفرّقات إلّا على نحو المجاز و العناية و المجاز لايحمل اللفظ

عليه من غير قرينة فإنّ لفظ الكتاب ظاهر فيما كان له وجود واحد جمعي و لا يطلق على المكتوب إذا كان مجزءا غير مجتمع فضلا عما إذا لم يكتب و كان محفوظا في الصدور.[١]

و الحاصل أنّ حديث الثقلين يدلّ على تدوين القرآن و جمعه في عصر النبيّ ﷺ و تركه بين الأمة إلى التالي لتمسك الناس بهما و ذلك يدلّ على بقائه على ما هو عليه في عصر النبي ﷺ من دون تحريف و نقصان و حيث إنّ حديث الثقلين متواتر و قطعي يقدم على كل خبر و رواية يدلّ على التحريف بنحو من الأنحاء كما لا يخفى.

و مما ذكر يظهر أن إسناد جمع القرآن إلى الخلفاء أمر موهوم مخالف للكتاب و السنة و الإجماع و العقل و عليه فليس معنى جمع القرآن في عصر عثمان هو جمع الآيات و السور في مصحف بل المقصود من جمعه كما افاد السيد الخوئي ﷺ هو أنه جمع المسلمين على قراءة واحدة و أحرق المصاحف الأخرى التي تخالف ذلك المصحف و كتب إلى البلدان أن يحرقوا ما عندهم منها و نهى المسلمين عن الاختلاف في القراءة و قد صرح بهذا كثير من أعلام اهل السنة قال الحارث المحاسبي المشهور عند الناس إنّ جامع القرآن عثمان و ليس كذلك إنّما حمل عثمان الناس على القراءة بوجه واحد على اختيار وقع بينه و بين من شهده من المهاجرين و الأنصار لما خشي الفتنة عند اختلاف أهل العراق و الشام في حروف القراءات.[٢]

و لم ينتقد على عثمان أحد من المسلمين و ذلك لأنّ الاختلاف في القراءة كان يؤدّي إلى الاختلاف بين المسلمين و تمزيق صفوفهم و تفريق وحدتهم بل كان يؤدّي إلى تكفير بعضهم بعضا ولكن الأمر الذي انتقد عليه هو إحراقه لبقيّة المصاحف و أمره أهالى الأمصار بإحراق ما عندهم من المصاحف و قد اعترض على عثمان في ذلك جماعة من المسلمين حتى سمّوه بحرّاق المصاحف.[٣]

و أيضا ينقدح مما تقدّم ضعف الاستدلال على التحريف بما ورد من أنّ عليا ﷺ كان له

---

(١) البيان: ١٦٧ ـ ١٥٢.

(٢) الاتقان: ١ / ١٠٣.

(٣) البيان: ١٧٢ ـ ١٧١.

مصحف مشتمل على التأويل و التنزيل و هو غير المصحف الموجود و قد أتى بـه إلى القـوم فلم يقبلوا منه.[١]

و **فيه أوّلاً**: أنّه لايقاوم ما عرفت من الأدلة الدالّة على عدم التحريف.

و **ثانياً**: أنّ اشتمال مصحفه على التأويل و التنزيل لايدلّ على زيادات آيـاته عـلى المصحف الموجود لإمكان أن يكون مصحفه مشتمل على متن القرآن و شرحـه مـن نـاحية وقت نزولها و مورده و تأويل الآيات و مرجعها و غير ذلك و من المعلوم أنّ القرآن المشتمل على المتن و الشرح غير المصحف الموجود.

قال السيد الخوئي إنّ اشتمال قرانه على زيادات ليست في القرآن الموجود و إن كان صحيحاً إلّا أنّه لادلالة في ذلك على أنّ هذه الزيادات كانت من القرآن و قـد أسـقطت مـنه بالتحريف بل الصحيح أنّ تلك الزيادات كانت تفسيراً بعنوان التأويـل أو بـعنوان التـنزيل شرحا للمراد و أنّ هذه الشبهة مبتنية على أن يراد من لفظي التأويل و التنزيل مـا اصـطلح عليه المتأخرون من إطلاق لفظ التنزيل على ما نزل قرآناً و اطلاق لفظ التأويل عـلى بـيان المراد من اللفظ حملا له على خلاف ظاهره إلّا أنّ هذين الإطلاقين من الاصطلاحات المحدثة و ليس لهما في اللغة عين و لاأثر ليحمل عليها هذا اللفظان (التنزيل و التأويـل) الواردان في الروايات الماثورة عن أهل البيت و إنّما التأويل في اللغة مصدر مزيد فيه و اصله الأوّل بمعنى الرجوع و منه قولهم أوّل الحكم إلى أهله أي رده اليهم) و قد يستعمل التأويل و يـراد منه العاقبة و ما يؤول إليه الأمر و منه قوله تعالى (و يعلّمك من تأويل الأحاديث) و قـوله تعالى نبّئنا بتأويله) و قوله تعالى (هذا تأويل رؤياي) و قوله تعالى (ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا) و غير ذلك من موارد استعمال هذا اللفظ في القرآن الكـريم و عـلى ذلك فـالمراد بتأويل القرآن ما يرجع إليه الكلام و ما هو عاقبته سواء كـان ذلك ظـاهراً يـفهمه العـارف باللّغة العربية أم كان خفيّا لايعرفه إلّا الراسخون في العلم.

---

(١) مقدمه تفسير البرهان: ٢٧، تفسير الصافي: مقدمة السادسة ص ١١.

و أمّا التنزيل، فهو أيضا مصدر مزيد فيه و أصله النزول و قد يستعمل و يراد به ما نزل و من هذا القبيل إطلاقه على القرآن في آيات كثيرة منها قوله تعالى (إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون لايمسّه إلّا المطهّرون تنزيل من ربّ العالمين).

و على ما ذكرناه فليس كل ما نزل من الله وحياً يلزم أن يكون من القرآن، فالذّي يستفاد من الرويات في هذا المقام أنّ مصحف عليّ عليه السلام كان مشتملا على زيادات تنزيلا أو تأويلا و لا دلالة في شيء من هذه الروايات على أنّ تلك الزيادات هي من القرآن إلى أن قال الالتزام بزيادة مصحفه بهذا النوع من الزيادة أي الزيادة في القرآن قول بلادليل مضافا إلى أنّه باطل قطعا و يدلّ على بطلانه جميع ما تقدم من الأدلة القاطعة على عدم التحريف في القرآن.[1]

و لايخفى عليك أنّ التنزيل و إن كان اصطلاحا فيا نزل من القرآن لايدل الخبر المذكور على الزيادة لما عرفت من إمكان أن يكون المراد أنّ مصحفه مشتمل على المتن و الشرح و المتن منه هو التنزيل و الشرح منه هو التفسير و التأويل، و بالجمله هذا الخبر لايدلّ على التحريف أصلا.

رابعاً: بما أفاده شيخنا الأعظم قدس سره من أنّ وقوع التحريف في القرآن على القول به لايمنع من التمسك بالظواهر لعدم العلم الإجمالي باختلال الظواهر بذلك مع أنّه لو علم لكان من قبيل الشبهة الغير المحصورة مع أنّه لو كان من قبيل الشبهة المحصورة أمكن القول بعدم قدحه لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلقة بالأحكام الشرعية العمليّة التى أمرنا بالرجوع فيها إلى ظاهر الكتاب فافهم.[2] و تبعه المحقق الخراساني في الكفايه[3]

و قوله فافهم لعله إشارة إلى المناقشات التي تكون حول المسألة و قد أوردها المحقق الإصفهاني قدس سره مع الجواب عنها في نهاية الدراية:

---

(١) البيان: ١٧٤ ـ ١٧٢.

(٢) فرائد الاصول: ٤٠.

(٣) كفاية: ٢ / ٦٤ ـ ٦٣.

منها أنّ الخروج عن محل الابتلاء لايجدي في رفع الإجمال عن بعض أطراف العلم و إن كان مجديا في عدم تنجز التكليف على خلاف الظاهر.

اجاب عنه المحقّق الإصفهاني﴿ بأنّ الظهور الذاتي محفوظ في الجميع و إنّما المعلوم بالإجمال أنّ بعضها غير حجة لا لارتفاع ظهوره حيث لايرتفع الظهور بعد انعقاده. اذ الواقع لاينقلب عما هو عليه و لايرتفع كشفه عن المراد الجديّ الذي هو ملاك الحجية أيضا بل حجيته لحجّة أقوى و إذا كان بعض الأطراف بنفسه غير حجّة (من جهة خروجه عن محل الابتلاء) فلا جرم لاعلم إجمالي بورود الحجّة على خلاف الحجة هذا في القرينة المنفصلة... و أمّا في المتصلة فربّما يتوهم الفرق بين المجمل و غيره نظرا إلى سراية إجماله إلى الظاهر فلا ظهور كي يكون حجّة بخلاف غيره....

و فيه أنّ الظهور الذاتي محفوظ حتى في المجمل و الظهور الفعلي مرتفع حتى في المبيّن و الفرق بينهما بانعقاد الظهور الفعلي في غير الموضوع له إذا كان المتصل مبيّنا دون ما إذا كان مجملاً و الميزان في اتباع الظهور هو الفعلي و هو مشكوك في كليهما فلابدّ من دعوى بناء العقلاء على المعاملة مع هذا العلم الإجمالي معاملة الشك البدوي نظراً إلى خروج أحد الظاهرين عن محل الابتلاء فالقرينة المحتملة هنا يبنى على عدمها فيتم الظهور الفعلي كما مرّ في غير ما نحن فيه.(١)

حاصله أنّ الظهور في آيات الأحكام التي تكون مورد الابتلاء منعقد و لادليل على ارتفاعه بعد انعقاده و هكذا لايرتفع كشفه عن المراد الجدّي بل تقديم المخالف عند ثبوته من باب تقديم أقوى الحجّتين و إذا كان بعض الأطراف خارجا عن الابتلاء فلا علم بوجود المخالف الأقوى حتى يتقدم على الظاهر بالفعل و لافرق في ذلك بين أن يكون احتمال المخالف احتمال المنفصل أو احتمال المتصل لبناء العقلاء على المعاملة مع هذا العلم الإجمالي معاملة الشك البدوي و عليه فالعلم الاجمالي بوجوده مع كون أحد الظاهرين خارجا عن محل

---

(١) نهاية الدراية: ٢ / ٦٥.

الابتلاء لايؤثر في حدوث الإجمال في الظاهر الذي يكون مورداً للابتلاء و الاحتمال يبنى على عدمه.

فتحصّل أنّ الخروج عن محل الابتلاء يجدي في رفع الإجمال عن بعض أطراف العلم الإجمالي كما يجدي في عدم تنجّز التكليف على خلاف الظاهر الذى يكون مورد الابتلاء.

ولكن يمكن أن يقال إنّ البناء دليل لبّي و ثبوته في مورد الكلام يحتاج إلى الإحراز.

نعم يمكن أن يقال بقيام الدليل التعبدى على الحجّية و هى الروايات الدالّة على وجوب عرض الأخبار المتعارضة بل مطلق الأخبار على كتاب الله و على ردّ الشروط المخالفة للكتاب و السنة فإنّ هذه الروايات قد صدرت عن الصادقين عليهما السلام بعد التحريف على تقدير تسليم وقوعه. فيعلم من هذه الروايات أنّ التحريف على تقدير وقوعه غير قادح في الظهور.[1] و قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره و بالجمله فقد وقع التعبد بالأخذ بظاهر الكتاب و هذا يكفى في جواز الأخذ و لو احتمل وقوع التحريف واقعا نظير التعبد بساير الحجج الشرعية في الظاهر مع احتمال كون الواقع على خلافها و لعل المصلحة فيه غلبة مصادفة هذه الظواهر مع الواقع فتامّل جيّدا.[2]

التنبيه الرابع:

أنّه قد عرفت حجيّة الظّهورات في تعيين المرادات من دون تفاوت بين مواردها و عليه فمع العلم بالظهورات و إرادتها فلاإشكال و أمّا مع عدم العلم بهما فإن كان لأجل احتمال وجود القرينة معه بحيث لو كان الكلام مقترنا مع القرينة فلا ظهور للكلام، فحينئذٍ ربّما يقال بأنّ المقام يقتضي التمسك بأصالة الظهور لابأصالة عدم وجود القرينة بدعوى أنّ العقلاء لااعتناء لهم باحتمال وجود القرينة بل يأخذون بأصالة الظهور.

يمكن أن يقال: لامجال للأخذ بأصالة الظهور مع احتمال اقتران الكلام مع وجود القرينة إذ

(١) مصباح الاصول: ٢ / ١٢٤.

(٢) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد ٢/ ١٠٣.

مع احتمال الاقتران لاعلم بالظهور فاللازم فيه هو أن يرجع أصالة الظهور إلى أصالة عدم وجود القرينة و الاقتران المذكور فمع البناء على عدم وجود الاقتران المذكور يتحقق الظهور فيؤخذ به ففي مثله يرجع الأصالة الوجودية إلى الأصالة العدمية و مما ذكر يظهر ما في الكفاية من أنّ الظاهر أنّه معه يبنى على المعنى الذي لولاها كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداء لا أنّه يبنى عليه بعد البناء على عدمها كما لايخفى، فافهم.[1]

و ذلك لما عرفت من أنّ مع عدم جريان أصالة عدم وجود الاقتران المذكور لامجال لانعقاد الظهور حتى يؤخذ به كما لامجال للأخذ بأصالة الظهور مع احتمال غفلة المتكلم عن مراده بل اللازم هو الرجوع إلى أصالة عدم الغفلة قبل الأخذ بأصالة الظهور كما لايخفى.

و إن كان عدم العلم بالظهور و إرادته من جهة احتمال وجود القرينة منفصلا عن الكلام فالحق هو انعقاد الظهور إذ المانع المنفصل لايمنع عن الظهور بل الحق أنّه لايمنع عن كشفه عن المراد إذ المانع عن إرادته ليس بوجوده الواقعي بل بوجوده الواصل و المفروض أنّه لم يصل في هذه الصورة يؤخذ بأصالة الظهور و لاحاجة إلى رجوعها إلى أصالة عدم وجود المانع لأنّ المانع عند العقلاء هو الكاشف الأقوى الواصل فمع عدم وصوله الوجداني لامانع قطعا فيؤخذ بأصالة الظهور و لو فيما لاتجري فيه أصالة عدم القرينة كما إذا كان الشك في قرينية المنفصل.

و إن كان عدم العلم بالظهور و الإرادة من جهة احتمال قرينيّة الموجود في الكلام فلا أصل في المقام إذ مع احتمال قرينيّة الموجود لا ينعقد الظهور فلامجال للأخذ بأصالة الظهور كما لامجال لأصالة عدم قرينيّة الموجود إذ لاحالة سابقة لها بل يعامل معه العقلاء معاملة المجمل و إن أمكن التعبد بأصالة الظهور ولكنه لم يثبت.

فتحصّل أنّ إطلاق القول برجوع الأُصول الوجودية إلى الأُصول العدمية أو إطلاق القول بعدم الرجوع إليها لايخلو عن النظر بل الصحيح هو التفصيل بحسب الموارد كما عرفت.

---

(١) كفاية: ٢ / ٦٥.

و إن كان عدم العلم بالظهور ناشئا عن الشك في الموضوع له لغة أو الشك في المفهوم من اللفظ عرفا فلادليل على تعيين شيء بمجرد الظّن فإنّ الأصل يقتضي عدم حجيّة الظنون خرج منه الظّنون المتيقنة استفادتها من الألفاظ و أمّا الظنون غير المتيقنه استفادتها فلا دليل على اعتبارها.

قال الشيخ الأعظمﷺ: و الأوفق بالقواعد عدم حجيّة الظنّ هنا لأنّ الثابت المتيقّن هى حجيّة الظواهر و أمّا حجيّة الظن في أنّ هذا ظاهر فلا دليل عليه.(١)

و ذلك واضح فإنّ مع عدم العلم بالظهورات فلايجوز التمسك بما دلّ على حجيّة الظواهر فإنّه تمسّك بالعام في الشبهات الموضوعية كما لايخفى.

هذا بناء على ما ذهب إليه المحققون كالشيخ الأعظم و المحقّق الخراساني من وجود بناء العقلاء على عدم وجود القرينة فيما إذا شكّ في وجود القرينة مطلقا ولكن استشكل سيدنا الاستاذ المحقق الداماد في محكي كلامه في تحقق بناء العقلاء اذا وصل إلى غير المقصود بالإفهام كلام المتكلم و لو كان بألفاظه كما إذا كان بالكتابه في قرطاس و احتمل وجود القرينة بينه و بين المقصود بالإفهام و لم يكن في البين ما يوجب الاطمئنان بعدمها كما في المكاتبات و المكالمات الرمزيّة السرّية التي كان البناء فيها على إخفاء المطالب الواقعية إذ ليس أصالة عدم وجود القرينة أصلا متبّعا عند العقلاء في هذا المورد.(٢)

و يمكن أن يقال إنّ الإشكال المذكور فيما إذا لم يكن المقصود بالإفهام ناقلا لغيره بعنوان الوظيفة العامة و إلّا فلا مجال للإشكال في وجود البناء كما لايخفى.

---

(١) فرائد الاصول: ٤٥.

(٢) ألمحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد ٢ / ٩٥ ـ ٩٦.

الخلاصة

الظّهورات اللفظيّة

في الأمارات التي ثبتت حجّيتها بالأدلّة أو قيل بثبوتها.

و أعلم أنّ الأصل، هو عدم حجّيّة الظنّ و حرمة التعبّدبه، ولكن يخرج عن هذا الأصل عدّة من الظّنون من جهة قيام الأدلّة على حجيّتها، و هي كما تلي:

و لايخفى أنّ الظّهورات الكلاميّة حجّة عند العقلاء، و لذا يحكمون بوجوب اتّباعها في تعيين المرادات و استقرّ بنائهم عليها في جميع مخاطباتهم من الدعاوى و الأقارير والوصايا و الشّهادات و الإنشاءات و الإخبارات.

و ليست طريقة الشّارع في إفادة مراداته مغايرة لطريقة العقلاء في محاوراتهم، بل هي هي لأنّه يتكلّم مع النّاس بلسانهم و يشهد له إرجاعات الشّارع إلى الظّهورات و احتجاجاته بها ثمّ إنّ الظّهورات الكلاميّة تتحقّق من ظهور المفردات و الهيآت التركيبية في معانيها من دون فرق بين كون ذلك بالوضع أو القرائن المتّصلة المذكورة في الكلام أو بالقرائن الحالية المقرونة و غير ذلك.

و لو شكّ في استعمال كلمة في معناها الوضعي أم لافمقتضى أصالة الحقيقة هو استعمالها فيه فيتحقّق ظهور الكلمة فيه بأصالة الحقيقة.

و لو شكّ في وجود القرينة على خلاف المعنى الموضوع له و عدمه فمقتضى أصالة عدم القرينة هو العدم، فيتحقّق الظّهور بأصالة عدم القرينة.

و لو شكّ في التخصيص أو التقييد فمقتضى أصالة العموم أو الاطلاق هو ظهور الكلام في العموم و الاطلاق بتلك الاصول.

و لو شكّ في الخطأ و السهو و النسيان فمقتضى اصالة العدم هو الظّهور و عدم حدوث هذه الامور.

و لو شكّ في أنّ هذه الظّهورات مرادة بالارادة الجدّية أو لا، فمقتضى أصالة التطابق بين الارادة الاستعماليّة و الجدّية هي ارادتها جدّاً.

ثمّ لايخفى عليك أنّ الحجّيّة لاتختص بالمعاني الحقيقيّة بل المعاني المجازيّة التي تستفاد من الكلام بالقرينة تكون حجة أيضاً لأنّ الملاك في الحجّيّة هو الظّهورات و هي موجودة فيها.

ثمّ لافرق في الحجّيّة في الظّهورات بين من قصد افهامه و غيره مالم يقم قرينة على اختصاص الحكم بمن قصد افهامه.

كما لاتفاوت في الحجّيّة بين أن تكون النّصوص شرعية أو عرفية، و لابين الشّرعية أن تكون النّصوص قرآنيّة أو روائيّة.

ولكن مع ذلك اختلف في بعض الأمور المذكورة، فالأولى هو أن نذكر بعض تلك الموارد مع الجواب عنه و نقول بعون الله و توفيقه يقع الكلام في أمور:

الأمر الأوّل:

أنّ المحكى عن المحقق القمّي‌ هو اختصاص حجّيّة الظّهورات الكلاميّة بمن قصد إفهامه و هذه الظّهورات المقصودة بالافهام على قسمين أحدهما الخطابات الشّفاهية الّتي كان المقصود منها افهام المخاطبين بها، و ثانيهما الكتب المصنفة لرجوع كل ناظر إليها و أمّا الأخبار الواصلة من النبي صلى الله عليه وآله و الأئمّة الأطهار بعنوان الجواب عن الأسئلة أو الكتاب العزيز فالظهور اللفظي الحاصل منهما ليس حجّة لنا إلّا من باب الظّنّ المطلق الثابت حجّيته عند انسداد باب العلم لعدم كوننا مقصودين بالافهام فيهما فان المقصودين من الافهام في القرآن أهل البيت و هكذا المقصودين من الافهام في الاجوبة المذكورة هم الذين سئلوا و بعبارة اخرى ادعى المحقق القمّي امرين، أحدهما أنّ الأخبار الواصلة عن النبي و الأئمّة الأطهار بعنوان السؤال و الجواب و هكذا الكتاب العزيز ليست كالمؤلفات حتى نكون من المقصودين بالافهام فيها.

و ثانيهما أنّه لاتجري الأصول العقلائيّة كأصالة عدم القرينة في ظواهر الكلمات و الجملات بالنّسبة إلى غير المقصودين بالافهام لاختصاص تلك الاصول بأمور جرت العادّة بأنّها لو كانت لوصلت إلينا دون غيرها ممّا لم يكن كذلك و عليه فلا دليل على عدم

الاعتناء باحتمال إرادة الخلاف إذا كان الاحتمال المذكور مسبباً عن اختفاء أمور لم يجر العادة القطعيّة أو الظنيّة بأنها لو كانت لوصلت إلينا.

يمكن أن يقال **أوّلاً**: إنّا نعمنع عدم كون الأخبار الواصلة كالكتب المؤلفة فإنّها و إن كانت كثيراً ما بعنوان الأجوبة عن الأسئلة ولكن تكون في مقام بيان وظائف النّاس من دون دخالة لخصوصيّة السائلين ولالعصر دون عصر سيا إذا كان السؤال من مثل زرارة و محمّد بن مسلم فأنّهما في مقام أخذ الجواب لصور المسائل بنحو يكون من القوانين الكلّية و أيضاً نمنع اختصاص الظّهورات القرآنيّة لقوم دون قوم بعد جريان القرآن كمجرى الشمس و يشهد لذلك دعوته جميع النّاس في كل عصر إلى التدبّر في آياته و الاتّعاظ بمواعظه فكما تكون في الكتب المؤلفة من المقصودين بالافهام فكذلك بالنّسبة إلى الأخبار المذكورة و القرآن الكريم.

و **ثانياً**: إنّا ننكر عدم حجيّة الظّهورات اللّفظية بالنّسبة إلى غير المقصودين بالافهام مالم يحرز أنّ بناء المتكلم على القاء الرّموز و الاكتفاء بالقرائن الخفية المعلومة بين المتكلم و السامع لجريان أصالة عدم القرينة بالنسبة إلى غير المقصودين بالافهام أيضا عند العقلاء و يشهد لذلك سيرة أصحاب الأئمّة عليهم السلام فإنّهم كانوا يعملون بظواهر الأخبار الواردة إليهم كما يعملون بما يسمعون من أئمّتهم عليهم السلام.

فما ذهب إليه المحقق القمّي محل منع صغرى و كبرى، أما الصغرى فلما عرفت من أنّا من المقصودين بالافهام و أمّا الكبرى فلما ذكرنا من جريان أصالة عدم القرينة بالنّسبة إلى غير المقصودين بالافهام عند العقلاء فلو سلمنا أنّا غير مقصودين بالافهام لكانت الظّهورات حجة لنا أيضاً.

و دعوى اتكال الأئمّة عليهم السلام على القرائن المنفصلة مندفعة بأنّه و إن كانت صحيحة إلّا أنّه لايقتضي اختصاص حجيّة الظّهورات بمن قصد افهامها بل مقتضاه هو الفحص عن القرائن و مع عدم الظّفر يؤخذ بالظّهورات.

و احتمال التقطيع لايمنع عن انعقاد الظّهور بعد كون المقطعين عارفين بأسلوب الكلام العربي و ملتزمين برعاية الأمانة.

لايقال لايمتنع أن ينصب المتكلم قرينة لايعرفها سوى من قصد افهامه و عليه فلا يمكن لمن لم يقصد افهامه ان يحتج بكلام المتكلم على تعيين مراده إذ لعلّه نصب قرينة خفيّة عليه علّمها المخاطب فقط لأنّا نقول إنّ محل الكلام فيما إذا صدر من المتكلم كلام متوجّه إلى مخاطب لابما هو مخاطب خاص كما هو المفروض فإنّ غرض الشّارع ليس إلّا بثّ الأحكام بين النّاس فلا مجال لاحتمال الرّموز المانع من النّشر و البثّ كما لايخفى.

و في مثل هذا المورد لايبعد دعوى البناء على عدم القرينة بعد الفحص و لاحاجة إلى حصول الإطمئنان بعدم وجود القرينة كما يظهر من سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدّس سرّه فلا تغفل.

الأمر الثّاني:

أنّ المناط في حجّيّة الكلام و اعتباره هو ظهوره عرفاً في المراد الاستعمالي و الجدّي و لو كان هذا الظّهور مسبّباً عن القرائن الموجودة في الكلام و هذا هو الذي بنى عليه العقلاء في إفادة المرادات بين الموالي و العبيد و غيرهم من أفراد الإنسان.

و لايشترط في حجّيّة الظّهور المذكور حصول الظّنّ الشّخصي بالوفاق أو عدم قيام الظّنّ غير المعتبر على الخلاف بل هو حجّة ولو مع قيام الظّنّ غير المعتبر على الخلاف أو عدم حصول الظّنّ بالوفاق و لذا لايعذّر عند العقلاء من خالف ظاهر الكلام من المولى بأحد الأمرين.

و دعوى أنّ توقّف الأصحاب في العمل بالخبر الصحيح المخالف لفتوى المشهور أو طرح الخبر المذكور مع اعترافهم بعدم حجّيّة الشهرة يشهد على أنّ حجّيّة الظّهورات متوقفة على عدم قيام الظّنّ غير المعتبر على خلافها.

مندفعة بأنّ وجه التوقّف أو الطرح مزاحمة الشهرة للخبر من حيث الصّدور إذ

لايحصل الوثوق بالصدور مع مخالفة المشهور مع أنّ الوثوق بالصدور لازم في حجّيّة الخبر لامزاحمة الشهرة للخبر من جهة الظّهور كما هو محل الكلام.

و هذا واضح فيما إذا كان المطلوب هو تحصيل الحجّة و الأمن من العقوبة لوجود بناء العقلاء على كفاية العمل بالظواهر مطلقا.

و أمّا إذا كان المطلوب هو تحصيل الواقع لاالاحتجاج كما إذا احتمل المريض إرادة خلاف الظّاهر من كلام الطبيب لايعمل بمجرّد الظّهور مالم يحصل الإطمئنان الشخصي بالواقع ولكنّه خارج عن محل الكلام.

و هكذا الظّهورات الواردة في غير الأحكام الشرعيّة كالأمور الواقعيّة يكون اللّازم في اعتبارها هو حصول الإطمئنان الشخصي بالأمور المذكورة إذ لامعنى للتعبّد بالنّسبة إليها إلّا إذا أدرجت في موضوع الأحكام كالإخبار بها عن الله سبحانه و تعالى في يوم القيامة فحينئذ يصحّ التعبّد بها بهذا الاعتبار كما لايخفى.

ثمّ إنّ محلّ الكلام فيما إذا انعقد الظّهور فلا يتوقّف اعتباره على وفاق الظنّ الشخصي و لاعلى عدم قيام الظنّ غير المعتبر على خلافه.

و أمّا إذا اكتنف الكلام بما يصلح أن يكون صارفاً عن الظّهور فلا ظهور حتّى يكون حجّة نعم لو لم يكتنف مايصلح أن يكون صارفاً بالكلام انعقد الظّهور و يحكمون بنفي احتمال الانصراف و ارتفاع الإجمال كما إذا قال المولى أكرم العلماء ثمّ ورد قول آخر من المولى لاتكرم زيداً و اشترك الزيد بين العالم و الجاهل فلا يرفع اليد عن ظهور العام في العموم و شموله لزيد العالم بمجرد صدور لاتكرم زيداً بل يرفعون الإجمال بواسطة العموم و يحكمون بأنّ المراد من قوله لاتكرم زيداً هو الجاهل منهما.

ثمّ إنّ الظّهورات الكلاميّة و إن كانت من الظّنون ولكن حجّيّتها شرعاً من الضروريّات إذ لاطريق للشارع في إفادات مراده إلّا مابنى عليه العقلاء في تفهيم مقاصدهم من الظّهورات و عليه فظنّية الظّهورات لاتنافي قطعيّة اعتبارها.

و إذا اتّضح ذلك فالآيات الناهية عن العمل بـالظنّ مـنصرفة عـن العـمل بـالظهورات المذكورة لأنّ الأخذ بها أخذ في الحقيقة بالقطع و الضرورة.

ثمّ لايذهب عليك بعدما عرفت من حجيّة الظّهور العـرفي أنّ الظّـهور العـرفي لا يـتعدّد بتعدّد الآحاد و الأشخاص لتقوم الظهور العرفي باستظهار نوع الأفراد و هو غير قابل للتعدّد نعم يمكن الاختلاف بين الآحاد في كون شيء أنّه ظاهر في ذلك عرفاً أو غير ظاهر.

بأن يدّعي كلّ واحد من طرفي الاختلاف ظهور الكلام عرفاً فيما ادّعاه و حـينئذ يمكـن تعدّد دعوى الظّهور العرفي ولكـنّ الظّـهور العـرفي بحسب واقـع العـرف واحـد و الحـجيّة مخصوصة به.

و ممّا ذكر يظهر عدم صحّة مايتوهّم في زماننا هذا من حجيّة الظنّ الشخصي في الألفاظ و العبارات ولو مع عدم مراعاة القـواعـد الأدبـيّة و العـقلائيّة بـدعوى أنّ لكـلّ شـخص استظهاراً. و هو حجّة له ضرورة اختصاص أدلّة اعـتبار الظّـهورات بـالظهورات العـرفيّة لاالشخصيّة و للظهورات العرفيّة قواعد و ضوابط ينتهي مـلاحظتها و إعـمالها إلى الظّـهور النوعي.

و دعوى أنّ التفسيرات المختلفة من القرآن الكريم تـؤيّد حـجيّة الظّـهورات الشـخصيّة مندفعة، بأنّ التفسيرات المختلفة إن أمكن إرجاعها إلى معنى جامع فهو ظـهور عـرفي و إن لم يمكن ذلك فليس كلّها بصحيح بل الصحيح هو واحد مـنها و هـو مـايستظهر بـالاستظهار العرفي و البقية من التفسير بالرأي و هو منهي عنه بالأخبار القطعيّة.

ربما يقاس جواز الأخذ بالظّنون الشخصيّة بجـواز الأخـذ بـالقراءات المخـتلفة للـقرآن الكريم ولكنّه مع الفارق فإنّ القراءات المختلفة و إن لم تكن جميعها بصحيحة و مطابقة للواقع لأنّ القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن قامت الأدلّة الخاصّة على جواز الاكتفاء بواحـد منها تسهيلاً للأمر هذا بخلاف المقام فإنّه لادليل على جواز الإكتفاء بالظنّ الشخصي.

و في الختام أقول و ليس المدّعى عدم لزوم التعمّق الزائد حـول النـصوص و الظّـواهـر

العرفيّة لكشف المطالب و الاستنباط بل هو لازم بتأكيد ولكن الواجب هو مراعاة القواعد الأدبيّة و الأصول العقلائيّة و إلّا فمع عدم مراعاتها لاحجيّة لتلك الظّنون كما لايخفى.

الأمر الثالث:

أنّه لافرق في حجيّة الظّهورات بين المحاورات العرفيّة و بين النقلية الشرعية كما لاتفاوت في النقليّة بين الظّهورات القرآنيّة و بين الظّهورات الحديثيّة.

و ذلك لعموم دليل حجيّة الظّهورات و هو بناء العقلاء و المفروض أنّ الشّارع لم يخترع طريقاً آخر لإفادة مراداته.

ولكن ذهب جماعة من الأخباريّين في الأعصار الأخيرة إلى عدم جواز الأخذ بظهورات الكتاب العزيز فيما إذا لم يرد التفسير عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام و استدلّوا لذلك بوجوه:

منها: الأخبار الدالّة على اختصاص فهم القرآن بالنبيّ و الأئمّة المعصومين صلوات الله عليهم، و من جملة هذه الأخبار خبر زيد الشحّام عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال في حديث له مع قتادة المفسّر و يحك ياقتادة إنّما يعرف القرآن من خوطب به.[١]

بدعوى أنّ مع اختصاص فهم القرآن بهم عليهم السلام لامجال للاستظهار من الآيات الكريمة لغيرهم و مع فرض الإمكان لاحجيّة له.

و يمكن الجواب **أوّلاً:** بأنّ المراد من الاختصاص المذكور هو اختصاص فهم القرآن و هو لا ينافي إمكان الاستظهار من جملة من الآيات و حجيّتها بعد الاستظهار مع مراعاة شرائط الحجيّة كالفحص عن القيود و ملاحظة القرائن المتّصلة و المنفصلة.

وردع الإمام عليه السلام لمثل أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى بظاهر القرآن يرجع إلى ردعه عن الاستقلال في الفتوى من دون مراجعة إلى أهل البيت عليهم السلام أو من دون ملاحظة القرائن المتّصلة و المنفصلة.

---

(١) روضة الكافي: ٣١٢.

و ثانياً: بأنّ لازم الاختصاص هو أن يكون القرآن لغزاً أو معمّىً مع أنّه ليس كذلك لأنّ القرآن نزل ليخرج النّاس من الظّلمات إلى النّور و كانت الأعراب يفهمونه بمجرّد قراءة القرآن و تلاوته و أثّر في نفوسهم أشدّ التأثير.

و الشّاهد على حجّيّة ظواهر الآيات هو إرجاع النّاس إلى الكتاب في غير واحد من الأخبار إذ لايمكن ذلك بدون حجّيّة الظّهورات القرآنيّة.

و منها الأخبار الدالّة على أنّ القرآن الكريم يحتوي على مضامين شامخة و مطالب غامضة عالية لاتكاد تصل إليها أيدي أفكار أُولي الأنظار غير الرّاسخين العالمين بتأويله.

و من تلك الأخبار مارواه المعلّى بن خنيس عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول‌الله صلّى الله عليه وآله و سلّم إنّه ليس شيء أبعد من قلوب الرجال من تفسير القرآن و في ذلك تحيّر الخلائق أجمعون إلّا من شاء الله و إنّما أراد الله بتعميته في ذلك أن ينتهوا إلى بابه و صراطه و أن يعبدوه و ينتهوا في قوله إلى طاعة القوّام بكتابه و النّاطقين عن أمره و أن يستنبطوا مااحتاجوا إليه من ذلك عنهم لاعن أنفسهم.[1]

و يمكن الجواب بأنّ اشتمال القرآن على المضامين العالية الغامضة و اختصاص علمها بالرّاسخين في العلم و لزوم الرجوع اليهم في التفسير و التأويل لاينافي وجود ظواهر فيه بالنّسبة إلى الأحكام و غيرها و حجّيّتها لغيرهم.

هذا مضافًا إلى أنّ جعل تمام القرآن غامضاً لايساعد مع تصريح القرآن بكونه عربيّاً مبيناً بل دعوى إبهام تمام القرآن ينافي قول أبي جعفر عليه السلام فمن زعم أنّ الكتاب مبهم فقد هلك و أهلك.[2]

و هكذا ينافي قول مولى الموحّدين في ضمن احتجاجه على زنديق: ثمّ إنّ الله قسّم كلامه ثلاثة أقسام فجعل قسماً يعرفه العالم و الجاهل و قسماً لايعرفه إلّا من صفا ذهنه و لطف حسّه

(١) الوسائل الباب: ١٣ من أبواب صفات القاضي ح٣٨.
(٢) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي ح ٣٩.

و صحّ تمييزه ممّن شرح الله صدره للإسلام و قسماً لا يعلمه إلّا الله و ملائكته و الرّاسخون في العلم.[١]

و منها: أنّ القرآن يشتمل على المتشابهات و المتشابه يشمل الظّواهر و لاأقلّ من احتمال ذلك لتشابه معنى المتشابه.

و الجواب عنه واضح لمنع كون الظّاهر من مصاديق المتشابه بل هو خصوص المجمل الذي ليس له ظهور في معنى من المعاني هذا مضافا إلى أنّ التمسّك بما يمنع عن الأخذ بالمتشابه في مورد يحتمل أن يكون متشابها يرجع إلى التمسّك بالدّليل في الشّبهات الموضوعيّة و هو كما ترى.

و منها دعوى العلم الإجمالي بطروّ تخصيصات و تقييدات و تجوّزات في ظواهر الكتاب و عليه فلا يجوز العمل بالأصول اللّفظية في أطراف المعلوم بالإجمال لتعارضها و سقوطها.

و فيه أنّ العلم الإجمالي يمنع عن العمل بالظّواهر فيما إذا لم ينحل بالظفر بمقدار المعلوم بالإجمال و إلّا فلا يبقى علم إجمالي بالنّسبة إلى غير الموارد التي ظفرنا فيه بمقدار المعلوم بالإجمال.

و منها: الرّوايات النّاهية عن التفسير و هذه الأخبار على طوائف:

الطّائفة الأُولى:

هي التي تدلّ على اختصاص التفسير بالأئمّة عليهم السلام كقوله عليه السلام إنّ من علم ماأوتينا تفسير القرآن و أحكامه.[٢]

و كقوله عليه السلام تفسير القرآن على سبعة أوجه منه ماكان و منه مالم يكن بعد تعرفه الأئمّة عليهم السلام.[٣]

الطّائفة الثّانية:

هي التي نهت عن تفسير القرآن بالرأي كموثّقة الرّيّان عن الرضا عليه السلام عن أبيه عن آبائه

---

(١) الوسائل الباب ١٣ من ابواب صفات القاضي ح ٤٤.

(٢) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي ح١٣.

(٣) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي ح ٥٠.

عن أمير المؤمنين عليه السلام قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله قال الله جلّ جلاله: ماآمن بي من فسّر برأيه كلامي.[1]

الطّائفة الثّالثة:

هي الّتي تدلّ على المنع عن ضرب القرآن بعضه ببعض في التفسير كقول أبي عبدالله عليه السلام قال أبي: ماضرب رجل القرآن بعضه ببعض إلّا كفر.[2]

و الجواب عنه:

أوّلاً: بأنّ الأخبار المذكورة دلّت على ممنوعيّة خصوص التفسير و لانظر لها بالنّسبة إلى الأخذ و العمل بظواهر الكتاب إذ ذلك لايكون تفسيراً لاختصاص موضوع التّفسير بما له إجمال و خفاء بحيث يحتاج إلى كشف القناع الذي هو حقيقة التفسير و الظّواهر لاتحتاج إلى التفسير و كشف القناع كما لايخفى.

و يشهد لما ذكر تطبيق التفسير المنهي في الرّوايات على تفسير البطون و ذكر المصاديق الخفيّة التي لم تسبق إلى الأذهان.

و ثانياً: بأنّا لو سلّمنا أنّ العمل بالظواهر من التفسير فالمنع عنه محمول على التّفسير بالرأي و هو حمل اللفظ على خلاف ظاهره بمجرّد رجحانه بنظره أو حمل المجمل على بعض المحتملات بمجرّد رجحانه بنظره من دون إقامة دليل أو فحص لازم.

و من المعلوم أنّ ذلك لايشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغويّة و العرفيّة بعد الفحص اللاّزم عن القرائن المتّصلة و المنفصلة و العقليّة و النقليّة من دون إعمال رأي.

و ثالثاً: بأنّه لو سلّمنا دلالة الأخبار المذكورة على المنع عن الأخذ بظهورات القرآنيّة فلابدّ من حملها على ماذكر لتعارضها مع الأخبار الدالّة على جواز التمسّك بظواهر القرآن الكريم مثل خبر الثقلين و الرّوايات الدالّة على الإرجاع إلى ظواهر الكتاب و التدبّر فيها و جعلها معيار الصّحة الأخبار و عدمها و غير ذلك.

---

(١) الوسائل: الباب ٦ من أبواب صفات القاضي ح ٢٢.

(٢) الوسائل: الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي ح ٢٢.

و مقتضى الجمع بين الأخبار هو حمل الأخبار النّاهية على النهي عن التفسير بالرأي أو التفسير من دون الفحص اللازم لأنّ جواز التمسّك بظواهر القرآن و عرض الأخبار المتعارضة على تلك الظّواهر وردّ الشروط المخالفة لظاهر القرآن و الإرجاعات إلى ظواهر الكتاب و غير ذلك من المسلّمات.

و دعوى أنّ الرجوع إلى الكتاب عند تعارض الأخبار أو تعيين الشروط الصّحيحة عن غيرها ليس من باب حجّيّة ظواهر الكتاب بل لعلّه من جهة المرجّحيّة.

مندفعة بأنّه لايساعد مع التعبيرات الواردة في الأخبار من أنّ القرآن شاهد صدق و نور و هداية و فصل الخطاب و غيره ممّا يكون من خصائص الحجّيّة كما لايخفى.

التنبيهات

التّنبيه الأوّل:

أنّه ربّما يتوهّم أنّ البحث عن اعتبار ظواهر الكتاب قليل الجدوى إذ ما من آية من الآيات إلّا ورد فيها خبر أو أخبار فلو لم يكن ظواهر الآيات حجّة كفى الأخذ بالأخبار الواردة حول الآيات.

و أجيب عنه:

أوّلاً: بأنّ الآيات الواردة في العبادات و إن كانت أغلبها كذلك ولكن غيرها من إطلاقات المعاملات ممّا يتمسّك بها في الفروع غير المنصوصة أو المنصوصة بالنّصوص المتكافئة كثيرة مثل قوله تعالى: «**أوفوا بالعقود**» و «**أحلّ الله البيع**» و «**تجارة عن تراض**» و «**فرهان مقبوضة**» و «**لاتؤتوا السفهاء أموالكم**» و «**ولاتقربوا مال اليتيم**» و غير ذلك.

هذا مضافاً إلى أنّ الأخبار الواردة حول الآيات في العبادات ربّما تكون متعارضة أو ضعافاً ففي هذه الموارد يؤخذ بظهور الآيات.

نعم يمكن أن يقال حيث لايحرز كون المتكلم في مقام البيان لاأصل التشريع في الآيات

الواردة في العبادات فلايجوز أن يؤخذ بظهور إطلاقها بخلاف الآيات الواردة في الإمضائيات أو التأسيسيّات التي كان موضوعها من الموضوعات العرفيّة أو اللغويّة كالمعاملات و الجهاد و الدفاع و نحوهما لمعلوميّة الموضوع العرفيّة أو اللغويّة كالمعاملات و الجهاد و الدفاع و نحوهما لمعلوميّة الموضوع عند العرف و اللغة و لاحاجة إلى بيان الشّارع **اللّهمّ إلّا أن يقال:** بكفاية الإطلاق المقامي في العباديّات بعد حلول وقت العمل إذا اكتفاء الشّارع بما ذكره من الآيات بعد حلول وقت العمل يكشف عن إرادة إطلاقها و ذلك لأنّه لو لم يرد الإطلاق لاتّخذ سبيلاً آخر لبيان مراده.

التّنبيه الثّاني:

أنّ اللازم بعد حجّيّة ظهورات الكتاب هو إحراز كون الظّاهر من الكتاب و عليه فإذا اشتبه في ظاهر أنّه من الكتاب أم لافليس الظّاهر المذكور حجّة و يتفرّع عليه أنّه لو اختلفت قراءة القرآن بحيث يوجب الاختلاف في الظّهور و الأحكام مثل يطهرن بالتشديد و التخفيف فإنّ الأوّل ظاهر في لزوم الاغتسال في جواز المعاشرة و الثّاني ظاهر في كفاية انتقاء عن الحيض في ذلك ففي مثل هذا لايجوز التمسّك بأحدهما لإثبات خصوص ما يكون ظاهرا فيه لعدم إحراز كونه من ظاهر الكتاب فاللازم في الحجّيّة إحراز كون الظّاهر من الكتاب.

و دعوى تواتر جميع القراءات ممّا لاأصل له و إنّما الثّابت جواز القراءة و لاملازمة بينها و بين تواترها كما لاملازمة بين جواز القراءة تعبّداً و جواز الاستدلال بها.

و دعوى قيام الإجماع على تواتر القراءات كما ترى لعدم تحقّقه باتفاق مذهب واحد عند مخالفة الآخرين.

و القول بأنّ اهتمام الصحابة و التابعين بالقرآن يقضيّ بتواتر قراءاته غير سديد لأنّه لايثبت به إلّا تواتر القرآن لاكيفية قراءاته و لو كفى ذلك في إثبات تواتر القراءات فلا وجه لتخصيصه بالقراءات السبعة أو العشرة بل لازمه هو الالتزام بتواتر جميع القراءات و هو

واضح الفساد و قد اعترف جمع كثير من العلماء بعدم الملازمة بين تواتر القرآن و تواتر القراءات.

قال الزّركشي في البرهان القرآن و القراءات حقيقتان متغايرتان إلى أن قال و القراءات السبع متواترة عند الجمهور إلى أن قال و التحقيق أنّها متواترة عن الأئمّة السبعة أمّا تواترها عن النبي ففيه نظر فإنّ اسنادهم بهذه القراءات السبع موجود في كتب القراءات و ممّا نقل الواحد عن الواحد.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مسألة نزول القرآن على الأحرف

قال السيّد المحقّق الخوئي‌ﷺ قد يتخيّل أنّ الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن هي القراءات السّبع فيتمسّك لإثبات كونها من القرآن بالرّوايات الدالّة على أنّ القرآن نزل على سبعة أحرف.

أجاب عنه السيّد المحقّق الخوئي‌ﷺ بأنّ الرّوايات الواردة في هذا المعنى كلّها من طرق أهل السّنّة و هي معارضة مع ما صحّ عندنا عن زرارة عن أبي جعفرﷺ قال: إنّ القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة و كذّب الإمام الصادق ما روى من نزول القرآن على سبعة أحرف و قال: ولكنّه نزل على حرف واحد من عند الواحد.

و قد تقدّم أنّ المرجع بعد النبيﷺ في أمور الدّين إنّما هو كتاب الله و أهل البيت الذين أذهب الله عنهم الرّجس و طهّرهم تطهيراً.

و عليه فلا قيمة للرّوايات إذا كانت مخالفة لما يصحّ عنهم.

هذا مضافاً إلى التخالف الموجود بين الرّوايات المذكورة و من المعلوم أنّه من الموهنات لتلك الرّوايات.

فتحصّل أنّ بعد عدم تواتر القراءات لايجوز الاستدلال بكل قراءة لخصوص ما تكون ظاهرة فيه لعدم إحراز كونه من ظاهر القرآن و مع التخالف يكون من موارد اشتباه الحجّة إن قلنا بوجود قراءة النبي في أحد الطرفين إجمالاً و مقتضى القاعدة هو التساقط و الرّجوع إلى العموم أو الأصل الموافق لأحدهما.

و لو سلّمنا تواتر القراءات فاللّازم هو الجمع بينها بحمل الظّاهر على الأظهر عند التخالف و مع عدم إمكان ذلك يحكم بالتوقّف و الرجوع إلى الأدلّة اللفظية أو الأصول العملية و التحقيق هو القطع بتقرير الأئمّة عليهم السلام القراءة بآية واحدة من القراءات المعروفة في زمانهم كما ورد عنهم اقرأ كما يقرأ النّاس و عليه فيجوز الاكتفاء بكل واحدة منها و لاحاجة إلى الاحتياط بالتكرار.

و ينقدح ممّا ذكرناه أنّ بعد تقرير المعروفة لاوجه لتخصيص جواز القراءة بالقراءات السّبعة أو العشرة نعم يعتبر في الجواز أن تكون القراءة شاذّة إذ مع الشذوذ لاعلم بكونها في المرأى و منظر الأئمة عليهم السلام حتّى يؤخذ بتقريرهم إيّاها بل اللازم هو شيوع القراءة و يكفي شيوعها في عهد كلّ إمام و عدم ردعه عنه كما لايخفى.

لايقال يكفي في الرّدع ما ورد عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: إن كان ابن مسعود لايقرأ على قراءتنا فهو ضالّ ثمّ قال أمّا نحن فنقرؤه على قراءة أُبي.[1] لدلالته على تخطئة غير قراءتهم.

لأنّا نقول وجود قراءة صحيحة عندهم لاينافي تقريرهم القراءات المعروفة لبعض المصالح وجرت السّيرة عليها و قراءة الأئمّة لم تذكر للنّاس و إلّا لكانت شائعة.

و دعوى عدم جواز القراءة بغير القراءة التي يكون القرآن عليها لأنّها هي الّتي تواترت نسلاً بعد نسل و قامت الضرورة القطعيّة عليها.

مندفعة، بأنّ الأئمة عليهم السلام جوّزوا قراءة القرآن بالقراءات الشايعة في أعصارهم و مع تجويزهم و تقريرهم لامجال للإشكال في الجواز.

و إذا عرفت جواز القراءة لكلّ واحدة من القراءات الشائعة فلاحاجة إلى الاحتياط بتكرار الصّلاة مع كلّ قراءة أو بالجمع بين القراءات في صلاة واحدة بنيّة القراءة في واحدة منها و نيّة الثّناء في غيرها حتّى لايلزم الزيادة لكفاية القراءة الشّائعة.

ثمّ لايخفى عليك أنّ جواز القراءة لكلّ واحدة من القراءات لايلزم جواز الاستدلال بها و لو سلّمنا جواز الاستدلال أيضاً في موارد تعارض القرائات لزم حمل الظّاهر على الأظهر و مع التكافؤ حكم بسقوطها عن الحجّيّة في مورد التعارض و رجع إلى غيرهما من الأدلّة أو الأُصول بحسب اختلاف المقامات و لامجال للأخذ بالمرجّحات المذكورة في الأخبار العلاجيّة لاختصاصها بالأخبار المتعارضة نعم يؤخذ بمفادهما في غير مورد التعارض.

التّنبيه الثّالث:

---

(١) الوسائل: الباب ٧٤ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٤.

أنّه قد يتوهّم وقوع التحريف في الكتاب العزيز حسب ما ورد في بعض الأخبار و معه يحتمل وجود القرينة على إرادة خلاف الظّاهر فيما سقط منه بالتحريف و هو يوجب عروض الإجمال المانع من التمسّك به لأنّه يكون من باب احتمال قرينيّة الموجود لا من باب احتمال وجود القرينة ليدفع بأصالة عدم وجود القرينة و أُجيب عنه **أوّلاً**: بأنّ هذا التوهّم لاوقع له إذ احتمال التحريف لامجال له بعد كون القرآن في رتبة من الأهمّيّة عند المسلمين في عصر النبي ﷺ حفظته الصّدور زائدة على الكتابة بحيث لايمكن تحريفه حتّى عن الصّدور الحافظة له هذا مضافاً إلى أنّ شعار الإسلام و سمة المسلم كان هو التجمّل و التكمّل بحفظ القرآن و استمرّ المسلمون على ذلك حتّى صاروا في زمان الرسول ﷺ يعدّون بالألوف و عشراتها و مئاتها و كلّهم من حملة القرآن و حفّاظها و إن تفاوتوا في ذلك بحسب السابقة و الفضيلة فاستمرّ القرآن الكريم على هذا الاحتفاء العظيم بين المسلمين جيل بعد جيل ترى له في كلّ آن ألوفاً مؤلّفة من المصاحف و ألوفاً مؤلّفة من المصاحف و ألوفاً من الحفّاظ و لاتزال المصاحف ينسخ بعضها على بعض و المسلمون يقرأ بعضهم على بعض و يسمع بعضهم من بعض تكون ألوف المصاحف رقيبة على الحفّاظ و ألوف الحفّاظ رقباء على المصاحف و تكون الألوف من كلا القسمين رقيبة على المتجدّد منها لقول الألوف ولكنّها مئات الألوف و ألوف الألوف فلم يتّفق لأمر تاريخي من التّواتر مثل ما اتفق للقرآن الكريم كما وعد الله جلّ جلاله بقوله: ﴿**إنّا نحن نزّلنا الذّكر و إنّا له لحافظون**﴾.

و قد بلغ حرص المسلمين على توفّي الدقّة في ضبط القرآن إلى أنّهم إذا عثروا في المصاحف القديمة للمصدر الأوّل على كلمة مكتوبة على خلاف القواعد المعروفة للإملاء يبقونها و لايتجرأون على تغييرها و مواردها متعدّدة ليس هنا محلّ تفصيلها.

و **ثانياً**: بأنّ الأخبار التي يستشمّ منها وقوع التحريف لااعتبار بها بعد إعراض الأصحاب عنها هذا مضافاً إلى ضعفها سنداً و دلالة و تناقض مضمونها مع رجوع قسم وافر منها إلى وصفهم علماء الرجال بضعف الحديث و فساد المذهب و الكذب.

أضف إلى ذلك أنّ مضامين كثير منها ليست هي التحريف بل هي تفسير للآيات أو تأويل لها أو أظهر الأفراد و أكملها أو ما كان مراداً بخصوصه و بالنصّ عليه في ضمن العموم عند التّنزيل أو ما كان هو المورد للنزول أو ما كان هو المراد من اللّفظ المبهم و على أحد الوجوه الثّلاثة الأخيرة يحمل ما ورد بعنوان التنزيل أو نزل به جبرئيل.

كما أنّه ربّما يكون المراد من التحريف هو التحريف المعنوي و عليه يحمل ما ورد في المراد من نبذهم الكتاب أن أقاموا حروفه و حرّفوا حدوده.

قال السيّد المحقّق البروجرديﷺ: و أنّ الأخبار الواردة في التحريف فهي و إن كانت كثيرة من قبل الفريقين ولكنّه يظهر للمتتبع أنّ أكثرها بحيث يقرب ثلثيها مروية عن كتاب أحمد بن محمّد السّياري من كتاب آل طاهر و ضعف مذهبه و فساد عقيدته معلوم عند من كان مطّلعاً على أحوال الرجال.

و كثير منها يقرب الرّبع مروي عن تفسير فرات بن إبراهيم و هو أيضاً مثل السّياري في فساد العقيدة.

هذا مع أنّ أكثرها محذوف الواسطة أو مبهماً و كثير منها معلوم الكذب مثل ما ورد من كون اسم عليّ عليه السلام مصرّحاً به في آية التبليغ و غيرها إذ لو كان مصرّحاً به لكان يحتجّ به عليّ عليه السلام في احتجاجاته مع غيره في باب الإمامة إلى أن قال و بالجملة فوقوع التحريف ممّا لايمكن الالتزام به.

و ثالثاً: بأنّ الآيات و الرّوايات الدالّة على مصونية القرآن عن التحريف و التغيير و التبديل و عروض الباطل تعارض الأخبار الدالّة على التحريف:

منها قوله تعالى: **﴿إنا نحن نزلنا الذّكر و إنّا له لحافظون﴾** بتقريب أنّ الآية الكريمة تدلّ مع التأكيدات المتعدّدة على أنّ الأيادي الجائرة لن تتمكّن من تحريف الذكر و هو القرآن كما يدلّ عليه الآية السّابقة: **﴿و قالوا يا أيّها الذي نزّل عليه الذّكر إنك لمجنون﴾** و من المعلوم أنّ المراد من الذكر في الآية السابقة هو القرآن و بهذه القرينة يكون المراد من الذّكر في آية الحفظ أيضاً هو القرآن كما لايخفى.

و عليه فكلّ خبر يدلّ على التحريف مخالف لهذه الآية و مردود بها.

و منها قوله تعالى: ﴿و إنّه لكتاب عزيز لايأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه من حكيم حميد﴾.

بتقريب: أنّ الآية الكريمة تنفي طبيعة عروض الباطل بالنّسبة إلى القرآن و من المعلوم أنّ التحريف من أوضح أفراد الباطل.

و منها أخبار الثّقلين الدالّة على أنّهما باقيان بين الأمّة غير مفترقان و أنّ التمسّك بهما يوجب الهداية و نفي الضّلالة و مقتضى عموميّة ذلك لجميع الأزمان و الأعصار هو لزوم صيانتها عن التحريف و عروض الخطأ و الاشتباه إذ مع عروض الخطأ و التحريف لايبقى الكتاب متروكاً بينهم هذا مضافاً إلى عدم صلاحيّته حينئذ لتضمين الهداية و نفي الضلالة.

و دعوى كفاية وجود القرآن واقعاً عند المعصوم مندفعة، بأنّه لايكون حينئذٍ متروكاً بين الأمّة و المفروض أنّ مفاد حديث الثّقلين هو بقاء القران في مجتمع المسلمين هذا مضافاً إلى التمسّك بالقران المأمور به لايمكن إلّا بوصول القرآن إليهم.

ثمّ إنّ قوله صلّى الله عليه و آله و سلّم: إنّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتي لايساعد مع تضييع بعض القرآن في عصره صلی الله علیه و آله فإنّ المتروك حينئذ هو بعض الكتاب لاجميعه مع أنّ الظّاهر من حديث الثّقلين هو ترك الكتاب بجميعه بين الأمة في زمان حياته و مماته بل هذا الخبر المتواتر يدل بالصراحة على أنّ تدوين القرآن و جمعه كان في زمان النبي صلی الله علیه و آله إذ الكتاب لايصدق على مجموع المتفرّقات إلّا على نحو المجاز بالأول و المشارفة و لايحمل اللفظ على المجاز دون قرينة و عليه فحديث الثّقلين يدلّ على كون تدوين القرآن و جمعه في النبي صلی الله علیه و آله فتركه بين الأمة للتالي لأن يتمسّك النّاس به.

و ممّا ذكر يظهر أنّ إسناد جمع القرآن إلى بعض الخلفاء أمر موهوم مخالف للكتاب و السنّة و الاعتبار و أمّا ما قالوا من أنّ القرآن جمع في عصر عثمان فليس المقصود منه هو جمع القرآن في عصر عثمان في مصحف بل المقصود هو جمع المسلمين على قراءة واحدة و قد صرّح به كثير من أعلام أهل السّنة.

و هذا ينقدح مما ذكر أنّ المراد و ممّا ورد من أنّ علياً عليه السلام كان له مصحف مشتمل على التأويل والتنزيل ليس هو اشتمال مصحفه لآيات زائدة بل المراد أنّ مصحفه مشتمل على زيادات تفسيرية و تأويلية و لادلالة في شيء من هذه الرّوايات على أنّ تلك الزيادات من القرآن كما لايخفى و رابعا بأنّ التحريف على فرض التسليم لايمنع من التمسّك بظواهر الكتاب لعدم العلم الإجمالي باختلال الظّواهر بذلك مع أنّه لو علم لكان من قبيل الشّبهة الغير المحصورة و حينئذ يكون المعلوم بالاجمال بنفسه غير حجّة لخروجه عن محل الابتلاء فلامجال لرفع اليد عن ظواهر الكتاب بما ليس بمعلوم الحجيّة فيعامل مع هذا العلم الإجمالي معاملة الشكّ البدوي و عليه فالعلم الاجمالي في الظّواهر التي تكون مورد الابتلاء و الاحتمال هنا يبنى على العدم إلّا أنّ ذلك محرز في القيد المنفصل و أمّا فيما إذا كان المعلوم بالإجمال هو القيد المتّصل فإحراز البناء فيه غير ثابت و سيأتي تفصيل ذلك في التّنبيه التّالي إن شاء الله تعالى.

نعم يمكن أن يقال بقيام الدّليل التعبّدي على الحجيّة و هي الرّوايات الدالّة على وجوب عرض الأخبار على كتاب الله أو على ردّ الشروط المخالفة للكتاب و السّنة فيعلم من هذه الرّوايات حجيّة الكتاب حتّى على تقدير التحريف تعبّداً فلاتغفل.

و قد وقع التمسّك بظواهر الكتاب من أهل بيت العصمة عليهم السلام في مقامات كثيرة و أرجعوا عليهم السلام الأصحاب إلى ظواهر القرآن و علّموهم طريق الاستدلال بالآيات و هذا دليل على حجيّة ظواهر الكتاب كما لايخفى.

قال سيّدنا الاستاذ المحقق الداماد و بالجملة قد وقع التعبّد بظاهر الكتاب و هذا يكفي في جواز الأخذ و لو احتمل وقوع التحريف واقعاً نظير التعبّد بسائر الحجج الشّرعية في الظّاهر مع احتمال كون الواقع على خلافها و لعلّ المصلحة فيه غلبة مصادفة هذه الظّواهر مع الواقع فتأمّل جيّداً.

التّنبيه الرّابع:

أنّ مع العلم بالظّهورات و إرادتها فلا إشكال في حجيّتها من دون فرق بين مواردها.

و أمّا إذا لم يحصل العلم بالظّهورات و إرادتها فإن كان ذلك لأجل احتمال وجـود القـرينة متّصلاً بها بحيث لو كان الكلام مقترناً مع القرينة المحتملة فلايحصل له الظّهور فيرجع فيه إلى أصالة عدم وجود القرينة و مع جريان أصالة عدم وجود القرينة و مع جريان أصالة عـدم وجود الاقتران المذكور يحصل الظّهور و يؤخذ به.

و دعوى أنّ المرجّح في مثله هو أصالة الظهور لاأصالة عدم وجـود القـرينة قـائلاً بأنّ العقلاء لايعتنون باحتمال وجود القرينة و يأخذون بأصالة الظّهور مندفعة، بأنّ تحقّق الظّهور منوط بجريان أصالة عدم وجود القرينة على الفرض و إلّا فلا ظهور حتّى يجري فيه أصالة الظّهور.

و ممّا ذكر ينقدح ما في الكفاية من أنّ الظّاهر أنّه معه يبني على المعنى الذي لو لاها كـان اللّفظ ظاهراً فيه ابتداء لا أنّه يبني عليه بعد البناء على عدمها.

و ذلك لأنّ مع عدم جريان أصالة عدم وجود القرينة لاينعقد الظّهور حـتّى يـؤخذ بـه بمقتضى اصالة الظّهور كما لامجال للأخذ بهذه الأصالة مع احتمال غفلة المتكلّم عن مراده بـل اللازم هو الرجوع إلى أصالة عدم الغفلة قبل الأخذ بأصالة الظّهور هذا كله فيما إذا كان علّة عدم العلم بالظّهورات احتمال وجود القرينة متصلاً بالكلام.

و إن كان عدم العلم بالظّهورات و إرادتها من جهة احتمال وجـود القـرينة مـنفصلاً عـن الكلام فالحقّ هو أن يقال بانعقاد الظهور إذ المانع المنفصل لايمنع عن تحقق الظّهور بل لايمنع عن كشفه عن المراد بعد كون المانع هـو الوجـود الواصـل مـنه لاالوجـود الواقـعي مـنه و المفروض أنّه لم يصل ففي هذه الصورة يتحقق الظّهور و يؤخذ بأصالة الظّهور و لاحاجة إلى أصالة عدم وجود المانع لعدم دخالته بوجوده الواقعي منه و المفروض أنّه لم يصل ففي هـذه الصورة يتحقق الظّهور و يؤخذ بأصالة الظّهور و لاحاجة إلى أصالة عدم وجود المانع لعدم دخالته بوجوده الواقعي و لافرق في ذلك بين أن يكون الشكّ في وجود القرينة المـنفصلة أو الشكّ في قرينيّة المنفصل إذ في كلتا الصّورتين يـنعقد الظّـهور و لاحـاجة إلى أصـالة عـدم وجود المانع لما ذكر.

و إن كان عدم العلم بالظّهورات من جهة احتمال قرينيّة الموجود في الكلام فلاأصل حتّى يؤخذ به إذ مع احتمال قرينيّة الموجود في الكلام لاينعقد الظّهور فلاظهور حتّى يؤخذ بأصالة الظّهور كما لامجال للأخذ بأصالة عدم قرينيّة الموجود لعدم الحالة السابقة له حتّي يرجع إليها لتحقق الظّهور كالصورة الاولى فحينئذٍ يعامل مع هذا اللفظ عند العقلاء معاملة المجمل.

و إن كان عدم العمل بالظهور ناشئاً عن الشكّ في الموضوع له لغة أو الشكّ في المفهوم من اللفظ عرفاً فلادليل على تعيين شيء بمجرّد الظنّ و الأصل عدم حجيّة الظنّ خرج منه الظّنون المتيقّنة استفادتها من الالفاظ و أمّا الظّنون غير المتيقّنة استفادتها فلادليل على اعتبارها و لذا قال الشيخ الأعظم ﷺ والأوفق بالقواعد عدم حجيّة الظنّ هنا لأنّ الثابت المتيقّن هي حجيّة الظّواهر و أما حجيّة الظنّ في أنّ هذا ظاهر فلادليل عليه في الصورة الأولى يؤخذ بأصالة عدم وجود القرينة المتّصلة و مع جريانها يتحقّق الظّهور و يؤخذ به و في الصورة الثانية يؤخذ بأصالة الظّهور و لاحاجة إلى عدم وجود القرينة المنفصلة لأنّ عدم وصولها يكفي في عدم المانعية من غير توقّف على جريان أصالة عدمها.

و في الصّورة الثّالثة لاأصل حتّى يدفع به احتمال قرينيّة الموجود في الكلام و مع عدم هذا الأصل لاينعقد ظهور في الكلام فحينئذ يعامل مع الكلام المذكور معاملة المجمل.

و في الصّورة الرّابعة فلاحجيّة للظّهور لعدم العلم به و الظنّ بالظهور لاحجيّة له و التمسّك بأدلّة اعتبار الظّهور فيه مع عدم العلم بالظهور تمسّك بالعامّ في الشّبهات الموضوعيّة و هو كما ترى.

فالظهور في الأُولى و الثّانية متحقّقة و حجّة يؤخذ به بخلاف الثّالثة و الرّابعة فإنّ الظهور ليس فيهما متحقّقة حتى يؤخذ به.

حجيّة قول اللغويين

نسب إلى المشهور حجيّة قول اللغويين بالخصوص في تعيين الأوضاع و تشخيص الحقائق عن المجازات و تعيين الظهورات مع أنّ آرائهم تفيد الظنّ بالأوضاع أو الظهورات و استدل له بأتفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع إليهم في استعلام اللغات و الإستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاج و لم ينكر ذلك أحد على أحد.

و أورد عليه بأنّ المتيقّن من هذا الاتفاق هو الرجوع إليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد و العدالة و نحو ذلك لامطلقا.

ألاترى أنّ أكثر علمائنا على اعتبار العدالة في أهل الخبرة في مسألة التقويم و غيرها.(١)

و يمكن أن يقال: الانصاف أنّ رجوع العقلاء إليهم من دون اعتبار التعدد و الإخبار عن حسّ يدل على أنّ الرجوع إليهم من باب أنّهم مهرة الفنّ و الخبرة لامن باب الشهادة و دعوى اعتبار العدالة في بعض موارد الرجوع إلى الخبرة كمسألة التقويم أو مسألة التقليد لاتدلّ على أنّ الرجوع إليهم من باب الشهادة بل هو شرط شرعى في بعض الموارد و يقتصر بمورده.

هذا مضافا إلى ما في الوقاية من أنّ اعتبار التعدد و العدالة في مسألة التقويم فلعلّه من جهة كون اعتماد هم فيها من باب الشهادة و هي أمر ربّما يتصرف فيها الشارع بتصرفات مختلفة و لاارتباط بالمقام فإنّه لم يتصرف فيه الشارع إلّا بالإمضاء.(٢)

و عليه فلايعتبر في الرجوع إلى أهل اللغة في موارد الاستعمال التعدد أو العدالة، بل لو ثبت أنّ اللغويين خبرة تشخيص موارد الحقيقة عن المجاز أو موارد الظهورات فلا إشكال أيضا في الرجوع إليهم لحجيّة قول أهل الخبرة في جميع العلوم و الصنائع و غيرهما لأنّه أمر جرى عليه العقلاء كافة في جميع البلدان و الأزمان كما لايخفى.

---

(١) فرائد الاصول: / ۴۶، كفاية الاصول: ٢ / ٧.

(٢) الوقاية: ۵١٠.

و دعوى أنّ موارد التمسّك ببناء العقلاء إنّما هو فيما إذا أحرز كون بناء العقلاء برأى و مسمع من المعصومين عليهم السلام و لم يحرز رجوع الناس إلى صناعة اللغة في زمن الأئمة عليهم السلام بحيث كان الرجوع إليهم كالرجوع إلى الطبيب.(١)

مندفعة **أوّلاً**: بمنع لزوم إحراز كون جميع الموارد و المصاديق من البناء برأى و مسمع من المعصومين عليهم السلام بعد إحراز البناء الكلي من العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم في الأمور من دون فرق بينها فإنّ عدم الردع عن هذا الكلي المستفاد من بنائهم في الموارد المختلفة يكفي في جواز رجوع الجاهل إلى العالم مطلقا و إلّا فلايجوز الاعتماد إلى الخبراء في كثير من الصنائع الحديثة و هو كما ترى. و دعوى أنّ القدر المتيقّن صورة حصول الوثوق الشخصي أو كون الأمور من الأمور الحسّيه كما في تحريرات في الأصول(٢) ممنوعة اذ البناء ثابت على رجوع الجاهل إلى العالم و لو لم يوجب قوله وثوقا شخصيا أو لم يكن رأيه مبنياً على الأمور الحسّيه.

و **ثانياً**: بمنع عدم ثبوت رجوع الناس إلى مهرة اللغة في صدر الإسلام بل قبله مع شيوع الاستعمالات اللغويّة و تبادل الأدبيات بين الجوامع و وجود الحاجة في فهم اللغات و التراكيب المختلفة و إن لم تكن كتب اللغة مدوّنة إلّا في زمن الإمام الصادق عليه السلام ككتاب خليل بن احمد الفراهي الذى عدّه الشيخ من اصحاب الامام الصادق عليه السلام و الإمام الجواد عليه السلام و كتاب جمهرة الذي ألفّه ابن دريد و هو كان من أصحاب الإمام الجواد عليه السلام هذا.

و **ثالثاً**: بأن الرجوع إلى الكتب المؤلفة في اللغة في زمان بعض الأئمة عليهم السلام يكفي في إحراز رجوع الناس إلى صناعة اللغة.

فتحصل أنّ الرجوع إلى اللغويين من باب الرجوع إلى الخبراء و عليه فيمكن الاعتماد على قولهم في تعيين موارد الاستعمال بل لايبعد القول بجواز الاعتماد عليهم في بيان المعاني

---

(١) تهذيب الاصول: ٢ / ٩٧.

(٢) تحريرات في الاصول: ٦ / ٣٤٧.

الظاهرة بل ذهب بعض الأعلام إلى أنّهم مهرة لتشخيص الحقائق عن المجازات ايضاً.

قال في الوقاية: طريق اطلاع اللغويين على المعنى الموضوع له واضح لاأرى سببا لخفائه على هولاء الأعلام لشدة وضوحه لأنّه بعينه الطريق الذى تعلّموا و تعلّم جميع الناس من أهل جميع اللغات معاني الألفاظ الأصلية في زمن الطفولية.

إذ الطفل لايزال يسمع الألفاظ مستعملة في معاني يعرفها بالقرائن و ربما احتمل المجاز في استعمالين أو ثلاثة فيحتاج إلى ما رسمه الأستاذ من أعمال العلائم و لكن بتكرر الاستعمال يزول ذلك الاحتمال و يقطع بالوضع كما يحتمل الخطأ و الغلط في استعمال و استعمالين ثم يزول ذلك بالتكرار فيكون في غنىً عن العلائم إلى أن قال و ما حال أئمة اللغة مع فصحاء العرب إلّا كهذا الحال فهم (لله درّهم)... عاشروا زمناً طويلا و تكرر على مسامعهم الألفاظ حتى حصل لهم القطع بمعانيها و أصبحوا في غنىً كلّفهم هذا الأستاذ من أعمال العلائم استغناء الأطفال بتكرر سماعهم الألفاظ من آبائهم إلى أن قال و ما ذكرناه من حال عالم اللغة كالتجربة بل هو ضرب منها و على التجربة يدور رحى كثير من الحرف و العلوم.

و أمّا علامة الفرق بين المعاني الحقيقيّة و بين المجازية فإنّ عالم الفن في غنىً عنه بماله من التدرب في الصناعة و الخبرة بمجاري الكلام فكثيراً ما ينظر إلى كلمة في كتب أئمة اللغة كتهذيب الأزهري و غيره و يظهر له أصلها و تحوّلها عن معنى إلى كلمة في كتب أئمة اللغة كتهذيب الأزهري و غيره و يظهر له أصلها و تحوّلها عن معنى إلى معنى آخر و تطوّراتها الطارئة عليها مدى الأجيال الى ان قال و أمّا غيره فيكفيه التصريح في مثل أساس اللغة فإنّ دأبه أن يقول بعد الفراغ عن ذكر المعاني الحقيقيّة إنّ من المجاز كذا أو التلويح بعبارات يعرف منها ذلك، راجع مفردات القرآن و غيره.....

ثم على تسليم الأمرين معا فإنّ معرفة الظواهر لاتتوقف على معرفة الحقائق من المجازات إذ من الواضح لدى أهل الفن أنّ همّ الأئمة المصنّفين في علم اللغة بيان الظاهر من كل كلمة في التراكيب المختلفة و ضبط المعاني الظاهرة منها باختلاف النسب و الحروف و

غيرهما فتراهم يذكرون شام البرق و شام السيف و رفّ الطائر و رفّ الظليم و رفّ لونه و رفّ زيدا أو رفّ هنداً و يفسرون ذلك بقولهم أبصره و أغمده و بسط جناحه و أسرع في عدوه و برق وجهه و أكرمه و قبّلها و مثل ذلك الفرق بين عقلته و عقلت عنه و شكرته و شكرت له و بين المسهب في الكلام بفتح الهاء و كسرها فلكل كلمة وقعت في كلام ظهور غير ظهوره في غيره و معرفة ذلك هي التي يحتاجها أهل العلم.

و من العبث تطلب المعنى الأوّلي الذّى وضع له اللفظ و من فضول البحث الاهتمام في معرفة ما بين هذه الألفاظ من نسبة المجاز أو الاشتراك إلى أن قال إنّ الظهور الذى عرفت حجّيته هو الذّى يفهمه أهل تلك اللغة من اللفظ أو من زاولها خبرا حتى عاد كأحدهم بل كاد أن يعدّ منهم فلابدّ لمن يروم استنباط الأحكام من الكتاب و السنة من ممارسة هذه اللغة الشريفة و معرفة عوائد أهلها و درس أخلاقها و طبائعها و الاطلاع على أيامها و مذاهبها في جاهليتها و إسلامها.(١)

و التحقيق أنّ همّ أكثر اللغويّين بيان الظواهر من كل كلمة في التراكيب المختلفة مثل كلمة رغب فيه و رغب عنه و قلّ من كان بصدد بيان الحقيقة و المجاز و الذّى يحتاج إليه الفقيه و المفسر و المحدث و نحوهم في غالب الأوقات هو تعيين الظهورات لا تعيين الحقائق عن المجازات و اللغوى يكون خبيرا بذلك لكثرة مزاولته للاستعمالات من أهل اللسان فإذا أخبر أنّ معنى رغب عنه مثلا هو الإعراض عنه و معنى رغب فيه هو التمايل فيه جاز الاعتماد عليه لأنّه خبر الخبرة...

و هذا الاعتماد اعتماد على الخبرة كسائر موارد الاعتماد على الخبراء و لا حاجة إلى التعدد و لا إلى العدالة بل اللازم فيه هو الوثوق و الاعتماد النوعي و عليه فيثبت بقول اللغوي ظهور اللفظ و يترتب عليه الحجيّة بعد ثبوت الظهور.

فإسقاط قول اللغوى عن الحجيّة فيما إذا أفاد المعانى الظاهرة من دون حاجة إلى قرينة

---

(١) الوقاية: ٥١٥ ـ ٥١٢.

خاصّة لايساعده التحقيق. و لعلّ الوجه في إنكار حجيّة قول اللغوي مطلقا هو ملاحظه المفردات و أنّ معانيها مختلفة و حيث إنّ اللغوي لم يعيّن الحقيقة عن المجاز لايحصل العلم بظهور اللفظ في أيّ معنى من معانيه ولكن مقتضى الإمعان أنّ اللغوي ذكر في أكثر الموارد القرائن العامّة للمعاني مثل كلمة عنه و فيه بعد كلمة رغب و مع ملاحظة القرائن العامّة صار اللفظ المفرد في التركيب ظاهر المعنى و لاحاجة إلى معرفة الحقيقة و المجاز و أنّ ايّهما سابق أو لاحق بل اللازم هو إحراز الظهور للكلمة عند الصدور و هو حاصل بإخبار اللغوى الماهر.

و لذا ذكر أهل اللغة تفاوت المعاني باختلاف أبواب الأفعال و اللزوم و التعدي و المجرد و المزيد فيه مثلاً قالوا في كلمة «**عرف**» بضم الراء أي أكثر الطيب و «**عرف**» بكسر الراء أي ترك الطيب و «**عرفه**» بفتح الراء و التعدّي أي علمه بحاسّة من الحواس الخمس فهو عارف و «**عرّفه الأمر**» بفتح الراء و تشديده أي أعلمه إيّاه و «**أعرف فلان فلانا**» من باب الافعال أي وقّفه على ذنبه ثم عفا عنه و غير ذلك من الموارد و من المعلوم أنّ المعاني في هذه الموارد و نظائرها ظاهرة و لاإجمال فيها. نعم إنّا لاننكر الإجمال في بعض الموارد ولكن ذلك لايوجب إسقاط قول اللغوي عن الحجيّة في الموارد الظاهرة و العجب أنّ المنكرين أخذوا بأقوال اللغويين في المعاني الظاهرة بارتكازهم و معذلك أنكروا حجيّة قول اللغوى و دعوى حصول القطع بكون الفظ ظاهرا في المعنى عند المراجعة و عليه فهم اعتمدوا على قطعهم لا على قول اللغويين كما ترى و يخالفه الوجدان.

فتحصّل أنّ ما ذهب إليه صاحب الوقاية من حجّية قول اللغوى في تعيين المعاني الظاهرة مما لامجال لإنكاره و إن كان ذهابه إلى أنّ اللغوى خبرة لتشخيص موارد الحقيقة عن المجاز محل تأمل لعدم وضوح ذلك في اكثر كتب اللغة. نعم من اطمئن بذلك بالنسبة إلى كتاب لغة من اللغات فلا مانع من الاعتماد عليه أيضا من باب أنّه خبرة ذلك فلا تغفل.

قال سيدنا الأستاذ المحقق الداماد في محكي كلامه أقول التحقيق الذى يساعده النظر الدقيق حجيّة قول اللغوى و بيانه يستدعى رسم مقدمتين الأولى استقرار بناء العقلاء على

الرجوع إلى أهل الخبرة من كل صنعة مطلقا و لو لم يحصل من قوله الاطمئنان بإصابة رأيه للواقع نعم لابّد من حصول الاطمئنان بأنّ ما يخبر به مطابق لرأيه و الدليل على ذلك ما يرى من استشهادهم في مقام الاحتجاج و المخاصمة و اللجاج بقوله إلى أن قال الثانية إنّ اللغوى خبير بالأوضاع و ليس خبرويته مخصوصة بمجرد موارد الاستعمالات و ذلك لأنّه إذا راجع كلمات العرف و أهل المحاورة ربّما يحصل له العلم.

بأنّ اللفظ الكذائى يتبادر منه عند أهل العرف المعنى الكذائى بلاقرينة و إلى أن قال فإذا قال إنّ اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني أو أخبر بهذا التبادر فقال المتبادر عند أهل اللسان من هذا اللفظ هذا المعنى كان ذلك بمنزلة ما لو علمت بنفسك لتبادر و بالجملة اللغوي المتتبع في موارد الاستعمالات كثيراً ما يحصل له العلم بأنّ هذا اللفظ يتبادر منه هذا المعنى بلاقرينة و بذلك يستكشف وضعه له و كونه حقيقه فيه و يصير خبيرا بذلك إذا جدّ جهده و بالغ سعيه و استفرغ وسعه فكيف القول بأنّه ليس خبيراً بالأوضاع و إذا ثبت كونه خبيرا كان قوله حجة من باب حجيّة قول أهل الخبرة إلى أن قال و يمكن إثبات حجية قوله بطريق آخر إلى أن قال أى الاخذ بإخباره بإدخال قوله في خبر الواحد الموثوق به بضميمة أصالة عدم الغفلة(١)

و ربّما يشكل الرجوع إلى أهل اللغة من باب الخبروية من جهة أنّ الرجوع إلى أهل الخبرة إنّما هو في الأُمور الحدسية التي تحتاج إلى إعمال النظرو الرأي لا في الأُمور الحسّية التي لادخل للنظر و الرأي فيها و تعيين معاني الألفاظ من قبيل الأُمور الحسيّة لأنّ اللغوي ينقلها على ما وجده في الاستعمالات و المحاورات و ليس له إعمال النظر و الرأي فيها فيكون إخبار اللغوي عن معاني الألفاظ داخلاً في الشهادة المعتبرة فيها العدالة بل التعدد في مورد القضاء و أمّا في غيره ففي اعتباره خلاف مذكور في محله.(٢)

---

(١) المحاضرات ٢ / ١٠٧ ـ ١٠٩.

(٢) مصباح الاصول: ٢ / ١٣١.

و فيه ما لايخفى فإنّ تخصيص الخبرة بالأمور الحدسية كماترى لأنّ الطبابة مبتنية على التجربة و الحسّيات و لها خبراء يعتمد عليهم. و هكذا علم الرجال يبتني على ما رآه الرجالي من أحوال الأشخاص أو ما سمعه في هذه الناحية و من المعلوم أنّ المرئيات و المسموعات من الحسّيات و معذلك له خبراء يمكن الاعتماد على أقوالهم. هذا مضافا إلى أنّ علم اللغة لايخلو عن حدس أيضاإذ اللغوى إذا راى الاستعمالات المتكررة في مثل رغب عنه في الإعراض و رغب فيه في التمايل حصل له الحدس بأنّ كلمة عنه بعد فعل رغب قرينة عامة على إرادة الإعراض. و هكذا كلمة فيه بعد الفعل المذكور قرينة عامة على إرادة التمايل. قال الشهيد الصدر﵀ إنّ خبرة اللغوي كثيرا ما يكون على أساس الحدس و إعمال النظر، فأنّه و إن كان رأس ما له السماع و تتّبع موارد الاستعمالات إلاّ أنّه لابدّله أيضا أن يقارن بين موارد الاستعمالات و يجتهد في تخريج و تجريد المعاني التي يستعمل فيها اللفظ و التي تستفاد من مجموع تلك المسموعات(١)

فتحصّل من ذلك جوا الرجوع إلى قول اللغوي فيما يكون خبرة فيه كموارد الاستعمال فإذا أخبر بأنّ المعنى الفلانى لايكون شائعا أمكن الاعتماد عليه.

قال شيخنا الأستاذ الأراكي﵀ فلو شككنا من جهة موارد الاستعمال كان للرجوع إليهم وجه لانهم خبرة هذا المقام.(٢)

و هكذا يجوز الاعتماد عليه في تعيين المعاني الظاهرة من جهة القيود المختلفة كقيد عنه و فيه في فعل رغب و من جهات اختلاف الهيئة و اللزوم و التعدي و المجرد و المزيد فيه و غيرها و عليه فيجوز الاعتماد على قول اللغوي فيما كان خبرة فيه.

و أيضا يجوز الرجوع الى قول اللغوى فى تعيين الحقيقة والمجاز فيما اذا تصدى لذلك و اخبر به لما عرفت من توجيه ذلك و امكانه فلاتغفل.

---

(١) مباحث الحجج و الاصول العملية: ١ / ٢٩٦.

(٢) اصول الفقه: ١ / ٥٠٨.

نعم من كان خبرة في اللغة كبعض الفقهاء لايجوز له ان يراجع إلى قول اللغوي إلّا فيما إذا لم يعمل خبرويته و إلّا فهو رجوع الخبرة إلى الخبرة و لاحجيّة لقول الخبرة على الخبرة بل يشكل الرجوع إلى قول اللغوي ممن يريد من المراجعة أن يفتي للاخرين فإنّه حينئذ بالنسبة إلى اللغة جاهل و المقلد يرجع إلى العالم لاإلى الجاهل و التقليد هو رجوع الجاهل إلى العالم لارجوع الجاهل إلى الجاهل و هذا الإشكال يسري أيضا إلى علم الرجال و سائر مقدمات الاجتهاد فاللازم لمن أراد أن يفتي للاخرين أن يجتهد في مقدمات الاجتهاد. نعم لامانع من الرجوع إلى قول اللغوي أو الرجالي و غيرهما في عمل نفسه فلا تغفل.

اللّهمّ إلّا أن يقال: كثيرا ما يحصل الوثوق الشخصي من مراجعة الكتب اللغوية بالموضوع له أو المعاني الظاهرة و هكذا في علم الرجال و غيره من المقدمات و مع حصول الوثوق فلامانع من الإفتاء للاخرين و حينئذٍ يجوز تقليد من حصل له الوثوق بالنسبة إلى معاني الكلمات أو أحوال الرجال. هذا مضافا إلى أنّ كثيرا ما يكون اللغوي أو الرجالي متعددا فمع شهادتهما في المحسوسات أو ما يقرب منها أمكن اعتماد المفتي على البينة الشرعية و عليه فيجوز تقليد من اعتمد على البينة الشرعية، فتدبر.

الخلاصة

حجيّة قول اللغويين

نسب إلى المشهور حجيّة قول اللغويّين في تعيين الأوضاع وتشخيص الحقائق عن المجازات وتعيين الظّهورات المفردة والتركيبية واستدلّ له بقيام بناء العقلاء على الرجوع إليهم في استعلام اللغات والاستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاجات ولم ينكر ذلك أحد على أحد.

ودعوى أنّ القدر المتيقّن من الرجوع إليهم هو ماإذا اجتمع شرائط الشّهادة من العدد والعدالة لامطلقا.

مندفعة، بمنع اشتراط ذلك في الرجوع إليهم لوضوح رجوعهم إليهم من دون اعتبار التعدّد أو اعتبار الإخبار عن حسّ و هذا يكشف عن كون الرجوع إليهم من باب أنّهم مهرة الفنّ و أهل الخبرة لامن باب الشهادة.

و القول بأنّ هذا البناء لم يحرز وجوده في زمان الأئمّة عليهم السلام حتّى يكون حجّة بعدم الرّدع عنه ولاكتاب لغة في ذلك العصر حتّى يرجع إليه.

ممنوع **أوّلاً**: بأنّ عدم الرّدع عن الكلّي المعمول به وهو رجوع الجاهل إلى العالم في الأمور يكفي في إمضاء آحاد الكلّي المذكور و لاحاجة إلى إحراز كون كلّ فرد موجوداً في عصر الإمام عليه السلام.

و **ثانياً**: بمنع عدم ثبوت رجوع النّاس إلى مهرة اللّغة في صدر الإسلام بل قبله مع شيوع الاستعمالات اللّغوية وتبادل الأدبيّات بين الجوامع و وجود الحاجة في فهم اللّغات و التّراكيب المعمولة إلى ذلك.

و **ثالثاً**: بأنّ بعض الكتب اللّغوية مدوّن في زمن الإمام الصادق عليه السلام ككتاب خليل وفي زمن الإمام الجواد عليه السلام ككتاب جمهرة ويرجع إليه ولم يردع عنه.

فيتحصّل أنّ الرجوع إلى قول اللّغويين من باب أنّهم خبراء ومهرة وعليه فقولهم حجّة

فيما أخبروا به ممّا كانوا فيه خبراء من دون فرق بين كون ذلك من موارد الاستعمال أو الحقيقة والمجاز أو الظّهورات المفردة أو التركيبية هذا مضافاً إلى إمكان إدراج قوله في خبر الواحد الموثوق به بضميمة أصالة عدم الغفلة.

لايقال إنّ الرّجوع إلى أهل اللّغة ليس من باب الخبروية لأنّ الرجوع إلى أهل الخبرة إنما هو في الأمور الحدسيّة التي تحتاج إلى إعمال النظر والرأي لافي الأُمور الحسيّة التي لادخل للنظر والرأي فيها.

و تعيين معاني الألفاظ من قبيل الأُمور الحسّية لأنّ اللغوي ينقلها على ماوجده في الاستعمالات والمحاورات و عليه فيدخل إخبار اللغوي في الشهادة التي اعتبر فيها العدالة والتّعدد في مورد القضاء لأنّا نقول إنّ تخصيص الخبرة بالأمور الحدسية كما ترى لأنّ الطبابة مبتنية على الحسّ و التجربة و مع ذلك لها خبراء و مهرة يعتمد عليهم و هكذا علم الرجال يبتني على مارآه و سمع الرجالي من أحوال الأشخاص و هما من حسيّات و مع ذلك له خبراء يعتمد عليهم.

هذا مضافاً إلى أنّ علم اللّغة لايخلو عن حدس أيضاً إذ اللغوي إذا رأى الاستعمالات المتكرّرة في مثل رغب عنه في معنى الإعراض ورغب فيه في معنى التّمايل حصل له الحدس بأنّ كلمة عنه بعد فعل رغب قرينة عامّة على إرادة الإعراض و هكذا في كلمة فيه بعد فعل رغب قرينة عامّة على إرادة التّمايل.

بل رأي اللّغوي كثيراً مايكون على أساس الحدس وإعمال النظر فإنّه وإن كان رأس ماله السّماع و تتبع موارد الاستعمالات إلّا أنّه لابدّ له أيضاً أن يقارن بين موارد الاستعمالات و يجتهد في تخريج و تجريد المعاني التي يستعمل فيها اللفظ و التي تستفاد من مجموع تلك المسموعات.

و بالجملة يجوز الرجوع إلى قول اللغوي فيما يكون فيه ماهراً وخبيراً من دون فرق بين موارد الاستعمالات وتعيين الظّهورات والحقيقة والمجاز.

٢ـ الإجماع

و الإجماع إمّا منقول و هو داخل في الأمارات الظنيّة. و إمّا محصّل و هو من مصاديق القطع بالحكم، و ذكره في المقام لتوقف اعتبار الإجماع المنقول على معرفة الإجماع المحصّل، و إلّا لكان المناسب هو ذكر الإجماع المحصّل في القطع و كيف كان فتحقيق الحال يتوقف على ذكر أُمور:

الأمر الأوّل: في المراد من الإجماع عند العامّة

و اعلم أنّ الإجماع عند العامة هو اتفاق الكلّ، و المراد من الكلّ إما اتفاق الأمّة أو اتفاق أهل الحلّ و العقد أو المجتهدين في عصر واحد. على أمر من الامور. و الإجماع على كلّ تقدير عندهم حجّة بنفسه و دليل في مقابل الكتاب و السنّة، و استدلوا له بما روى عن النبيﷺ: أنّ أُمتي لاتجتمع على ضلالة. فإذا رايتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم[١] و نحوه ما روي عنهﷺ أنّ الله أجاركم من ثلاث خلال: أن لايدعو عليكم نبيّكم فتهلكوا... و أن لاتجتمعوا على ضلالة.[٢]

أورد عليه بأنّه لادليل على حجيّة الإجماع بنفسه؛ إذ المروي المذكور عن النبيﷺ ضعيف و مرسل؛ لشهادة جملة من علمائهم بضعف أبي خلف الأعمى في الطريق الأوّل و إرسال الثاني. هذا مضافاً إلى أنّ الأمّة لاتناسب إلّا اتفاق الأمّة. فالدليل مختص بالشق الأوّل من معنى الاتفاق، و لايشمل غيره من الشقوق، فتأمّل على أنّ الضلالة تستبطن الإثم و الإنحراف و هو أخص من الخطأ و عدم الحجيّة.[٣]

ثم لامجال للتمسك بقولهﷺ في أخبار الخاصة: فإنّ المجمع عليه لاريب فيه.[٤] فإنّه في مقام ترجيح أحد المتعارضين على الآخر، و المقصود أنّ الخبر الذي يكون مجمعاً عليه لاريب فيه، و لانظر فيه إلى نفس الإجماع في قبال الكتاب و السنّة.

(١) سنن ابن ماجة ٢: ١٢٠٣.

(٢) سنن ابى داود ٤: ٩٨.

(٣) مباحث الحجج ١: ٣٠٨.

(٤) الوسائل الباب ٩ من ابواب صفات القاضى، ح ١.

الأمر الثاني: في المراد من الإجماع عند الخاصّة

و لايخفي عليك أنّ الإجماع عند الخاصّة قد يطلق على اتفاق علمائنا من القدماء و المتأخرين، و قد يطلق على اتفاق جماعة منهم كالقدماء أو المتأخرين أو علماء عصر واحد، و الإجماع بأي معنى كان ليس حجّة بنفسه عند الخاصّة، بل حجيّته لأجل كشفه عن قول المعصوم أو تقريره، و كلّ واحد منهما يكون من مصاديق السنّة، و عليه فلايكون الإجماع عندنا في مقابل الكتاب و السنّة، بل هو من مصاديق السنّة.

الأمر الثالث: في وجوه استكشاف رأى المعصوم

الوجه الأوّل:

الحسّ، كما إذا سمع الحكم من الإمام في جملة جماعة لايعرف أعيانهم، و هو الذي يسمّى بالإجماع الدخولي و التشرفي، فيحصل له العلم بقول الإمام، و هذا الفرض نادر جدّاً و على فرض وجوده لاإشكال فى حجيّته؛ لأنّ المعرفة الإجمالية بوجود الإمام تكفي في الحجيّة، و لايلزم فى الحجيّة أن تكون المعرفة تفصيلية، كما لايخفى.

الوجه الثاني:

قاعدة اللطف، و هذه هي التي ذهب إليها الشيخ الطوسي؟ في العدة حيث قال في حكم ما إذا اختلفت الإمامية (الأمة خ ل) على قولين يكون أحد القولين قول الإمام على وجه لايعرف بنفسه و الباقون كلهم على خلافه: إنّه متى اتفق ذلك؛ فإن كان على القول الذي انفرد به الإمام دليل من كتاب أو سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور و لاالدلالة على ذلك؛ لأنّ الموجود من الدليل كاف في ازاحة التكليف، و متى لم يكن عليه دليل، وجب عليه الظهور أو إظهار من تبين الحق فى تلك المسألة إلى... أن قال: و ذكر المرتضى علي بن الحسين الموسوى أنّه يجوز أن يكون الحق عند الإمام و الأقوال الأُخر كلها باطلة، و لايجب عليه الظهور؛ لأنّا إذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به و بما يكون معه من الأحكام قد فاتنا من قبل أنفسنا و لو أزلنا سبب الاستتار لظهر و انتفعنا به و أدّى إلينا الحق الذّي كان عنده.

قال الشيخ الطوسي: و هذا عندي غير صحيح؛ لأنّه يؤدي إلى أن لايصح الاحتجاج بإجماع الطائفة اصلاً.

و تبعه فخر الدين و الشهيد و المحقق الثاني على المحكي حيث اشترطوا في تحقق الإجماع عدم مخالفة أحد من علماء العصر، و حيث صرحوا بعدم مانعية قول الميت لانعقاد الإجماع، و قالوا بأنّه لاقول للميّت بالإجماع، على أنّ خلاف الفقيه الواحد لسائر أهل عصره يمنع من انعقاد الإجماع اعتداداً بقوله و اعتباراً بخلافه. فإذا مات و انحصر أهل العصر في المخالفين له انعقد و صار قوله غير منظور إليه و لايعتّد به.

و عليه فالإجماع الاصطلاحي عندهم هو اتفاق علماء الإمامية في عصر واحد على أمر، و أنّهم يدّعون كما في المحكي عن المحقق الداماد‌ أنّ من الرحمة الواجبة في الحكمة الإلهية أن يكون في المجتهدين المختلفين في المسألة المختلف فيها من علماء العصر من يوافق رأيه رأي إمام عصره و صاحب أمره‌.

اورد على الشيخ و من تبعه بأنّ قاعدة اللطف ليست تامة في باب النبوة و لا في باب الإمامة.

و يمكن أن يقال: إنّ قاعدة اللطف و الحكمة الالهية تامّة، و التخلف فيها يوجب نقض الغرض و الخلف في الحكمة الإلهية مع أنّ هداية العباد مما تعلّقت به الإرادة الحتمية الإلهية، و موارد الهداية الإلهيّة لاتقاس بالموارد التي يصل إليها الإنسان بالتجارب في أموره و معيشته طيلة حياته. و قد ذكرنا تفصيل الكلام حولها في رسالة منفردة مطبوعة بمناسبة ذكرى الشيخ الانصارى فراجع.

ولكن تماميّة القاعدة في البابين لاتستلزم جواز الاستدلال بها في المقام؛ لما أشار إليه السيد المرتضى‌ في المقام من أنّ السبب لاستتار الإمام و ذهاب الآثار هو نفس المكلفين، فاللطف محقق في المقام ولكن هم أنفسهم يمنعون عن انجازه و تحققه و إدامته و إيصاله بالنسبة إليهم: إذ الأئمة‌ قد بينوا الأحكام للرواة المعاصرين بالنحو المتعارف، فلو لم

تصل إلى الطبقة اللاحقه بسبب تقصير هم ليس على الإمام رفع الموانع التي تحققت بفعل العباد و عصيانهم أنفسهم و لايصال الأحكام إليهم بطريق متعارف فضلاً عن غير متعارف بعد كون الضياع بفعلهم أنفسهم.

و ما ذكره الشيخ من أنّ عدم حجية الإجماع يؤدي إلى عدم صحة الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلاً منظور فيه، كما سيأتي بيانه. قال في الدرر: و ليس هذا الطريق صحيحاً؛ لعدم تماميّة البرهان الذي أقيم عليه، فانه بعد غيبة الإمام عليه السلام بتقصير منا كل ما يفوتنا من الانتفاع بوجوده الشريف و بما يكون عنده من الأحكام الواقعيّة قد فاتنا من قبل أنفسنا فلا يجب عليه عقلاً أن يظهر المخالفة عند اتفاق العلماء إذا كان اتفاقهم على خلاف حكم الله الواقعي.[1]

الوجه الثالث:

تقرير المعصوم كما ذهب إليه بعض الأعلام، و بيان ذلك: أنّ الاجماع إذا كان في غير المسائل التفريعية من الأصول المتلقاة و اتصل إلى زمان المعصوم و كان في مرآى و منظر الإمام و لم يرشدهم إلى خلاف ما اتفقوا عليه فهو تقرير له بالنسبة إلى ما اتفقوا عليه، و إلّالزم عليه مع حضوره و شهوده أن يبيّن خطئهم، و لافرق في ذلك بين أن يكون الإجماع المذكور معلوم المدرك أو محتمله و بين أن لايكون، بل لافرق بين أن يكون مدركهم صحيحاً أو غير صحيح؛ نعم اللازم ان يكون المسأله من الاصول المتلقاة لاالمسألة التفريعيه الفرضية التى لايكون مع قطع النظر عن الامامة في المرآى و منظر الامام و ان يكون المسألة مورد الابتلاء و شايعة بحيث لو ردّ الامام لبان و وصل الينا لاالمسألة النادرة التى لورد الامام فيها لم يصل الينا.

و عليه فالإجماع الاصطلاحي هو إجماع القدماء المتصل بإجماع أصحاب الأئمة عليهم السلام، و لايضر به اختلاف المتأخرين أو إجماعهم على الخلاف بعد ما عرفت من كشف تقرير الإمام

---

(١) الدرر: ٣٧٢.

لما ذهب اليه أصحابنا المتقدمون و إن لم يكن ما استدلوا به تاماً من جهة السند أو الدلالة، و عليه فيشكل الحكم بخلاف رأي المتقدمين في الصورة المذكورة بل لايضرّ به مخالفة نادر في زمان القدماء مع الإجماع المذكور فإنّ ارجاع الناس نحو ما ذهب إليه الجلّ و الاكتفاء بالنادر يعدّ تقريراً للخطاء كما لايخفى.

و بالجملة لااشكال فيه بحسب مقام الثبوت، و إنّما الإشكال في كيفية إحراز ذلك؛ إذ لا وسيلة لإحراز آراء الاصحاب إلّا بالحدس، كما إذا رأينا القدماء أجمعوا على خلاف العامة فحصل الحدس حينئذٍ بتوافق آراء الأصحاب و عليه فيؤول هذا الوجه إلى الوجه الرابع في النهاية كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

نعم الحدس هنا تعلق بإجماع الأصحاب، بخلاف الوجه الرابع فإنّ الحدس هناك تعلق بالنص، إلّا أن يكتفى بشهادة بعض القدماء على الإجماع المحصّل بينهم فتدبر جيداً.

الوجه الرابع:

هو الحدس كما ذهب إليه جماعة من المتأخرين، و هو على أقسام: **أحدها:** أن يحصل لنا العلم برأي المعصوم بالحدس الضروري الحاصل من مبادىء محسوسة بحيث يكون الخطأ فيه من قبيل الخطأ في الحس، و المراد من المبادىء المحسوسة هي رؤية الفتاوى أو استماع الأقوال.

و **ثانيها:** أن يحصل لنا العلم المذكور بالحدس الاتفاقي من فتوى جماعة و إن لم تكن كذلك بحسب العادة، كما حكي ذلك عن بعض الفحول بالنسبة إلى اتفاق الشيخين و الفاضلين و المحققين في الفتاوى مع عدم استنادهم إلى دليل، للعلم بعدم اجتماعهم على الخطأ.

و **ثالثها:** أن يحصل لنا العلم المذكور بالحدس من مقدمات نظرية و عقلية، كما إذا رأينا اتفاقهم في بعض المسائل الأُصولية أو القواعد الفقهية و زعمنا أنّ مورد الكلام و البحث من موارد هذه المسائل و القواعد حصل لنا الحدس بأنّ رأي الآخرين في هذا المورد يكون كذا و كذا مع أنّا لم نرآراءهم و لم نسمع اقوالهم.

ثم لايخفى عليك أنّه لامجال للأخير من أقسام الحدس؛ لعدم صحة نسبة الآراء و الأقوال إليهم بمجرد اتفاقهم على بعض القواعد و الأُصول مع احتمال الخطأ في التطبيق و عدم كون المورد من مواردهما هذا مضافاً إلى احتمال كون رأيهم على خلافها من جهة احتمال ورود دليل خاصّ فيه.

كما أنّه لامجال للقسم الثاني؛ لندرة حصول العلم بدليل تامّ من رأي جماعة معدودة من العلماء.

فانحصر الأمر في القسم الأوّل، و له تقاريب:

منها: ما مرّ في ثالث الوجوه من أنّ اجماع القدماء إذا كان متصلاً باجماع أصحاب الأئمة عليهم السلام حصل لنا العلم بتقرير المعصوم بالنسبة إلى آرائهم، و لعلّ ذلك يحرز في موارد كان رأي علماء الإمامية على خلاف العامّة و لايرد على هذا التقريب الإشكالات الواردة على التقريب الآتي.

و منها: أنّ الإجماع المحصل سواء كان من القدماء أو المتاخرين يكشف عن وجود النص إذا كان مورد الاجماع مخالفاً للقواعد و الأُصول و لم يستندوا إلى دليل؛ لأنّ العلماء مع كثرة اختلافاتهم و اختلاف مبانيهم و مشاربهم إذا فرض اتفاقهم في مسألة من المسائل، فلامحالة يحصل بذلك الحدس القطعي أو الاطمئناني بتلقّيهم ذلك ممن يكون قوله حجة عند الجميع، كما في نهاية الاصول.(١)

و بعبارة أُخرى: أنّ الإجماع حجّة؛ لرجوعه إلى وجود السنة بينهم، و هي غير واصلة إلى المتأخرين عنهم و كأن ذلك الدليل نقي الدلالة و السند و تاماً من جهة الصدور بحيث إذا وصل إلى المتأخرين عنهم لنا لوا منه ما نالوا منه.(٢) و لعلّ هذا الحدس لايتوقف على الاتفاق، بل يحصل بإجماع جلّ الأصحاب.

---

(١) نهاية الاصول: ٥٣٣.

(٢) فوائد الاصول ٣: ١٥٣ـ نهاية الافكار ٣: ٩٨.

ولكن يرد على التقريب الأخير:

أوّلاً: أنّه ليس تاماً بنحو الكلية؛ لعدم العلم بالملازمة العادية بين إجماع العلماء على أمر و بين العلم بتلقيهم ذلك من المعصومعليه السلام مع وجود الأدلّة العقلية في المسألة أو مع كون المسألة من المسائل التفريعية التّي استنبطها الفقهاء من الأُصول المتلقاة و القواعد الكلية باعمال النظر و الاجتهاد. فإجماع العلماء في أمثالها لايكشف عن تلقيّهم عن المعصومينعليهم السلام بل غايته أنّه يكون من باب التوافق في الفهم و النظر. نعم لو كانت المسألة من المسائل النقليّة المحضة و اتفق عليها الفقهاء الذين لايتعبدون إلّا بالنقل طبقة بعد طبقة إلى عصر المعصومين علم منه قهراً أنّهم تلقوها منهم بعد ما أحرزنا أنّهم لم يكونوا ممن يفتي بالقياس و الاستحسانات العقلية و الاعتبارات الظنية.(١)

و يمكن أن يقال: إنّ مورد كلام القائلين بالحدس بالتقريب الثاني هو ما إذا كانت المسألة من المسائل النقليّة المحضة و كانت خلاف القاعدة فاتفاقهم حينئذٍ يكشف عن وجود النصّ بينهم و إن لم يصل إلينا، ولكن لايلزم من التقريب المذكور أن يتصل الاجماع إلى عصر المعصومين، بل يكون إجماع المتأخرين أيضاً كذلك.

و ثانياً: أنّ هذه الطريقة موهونة بدعوى أنّ من البعيد جداً أن يقف الكليني أو الصدوق أو الشيخ و من بعده على رواية متقنة دالة على المقصود و مع ذلك تركوا نقلها و هي تصير مكشوفة بالإجماع في عصر الكليني أو الصدوق أو الشيخ او بعده.

و يمكن أن يقال ربّما لم يكن مورد فتاوى القدماء مرويّا بالأسناد بل كان من المسلمات بينهم و لعله لذا لم يرووها في كتبهم و عليه فيصّح أن يقال: إنّ الشهرة الفتوائية بشيء عند قدماء الأصحاب يكشف عن كون الحكم مشهوراً في زمن الائمة بحيث صار الحكم في الاشتهار بمنزلة أوجبت عدم الاحتياج إلى السؤال عنهم، كما نشاهده في بعض المسائل الفقهية. و بالجملة ان اشتهار حكم بين الأصحاب يكشف عن ثبوت الحكم في الشريعة المطهرة و معروفيته من لدن عصر الأئمةعليهم السلام.(٢)

(١) نهاية الاصول: ٥٣٤.

(٢) تهذيب الاصول ٢: ١٠٠.

و **ثالثاً**: أنّ دعوى الملازمة العادية بين الاجماع و قول المعصوم عليه السلام بدعوى أنّ العادة تحكم بأنّ اتفاق المرؤسين على أمر لاينفك عن رأي الرئيس إنّما تتم فيما إذا كان المرؤسون ملازمين لمحضر رئيسهم، و أنّى ذلك في زمان الغيبة؟!

نعم الملازمة الاتفاقية بمعنى كون الاتفاق كاشفاً عن قول المعصوم أحياناً من باب الاتفاق مما لاسبيل إلى إنكارها، إلّا أنّه لايثبت بها حجيّة الإجماع بنحو الإطلاق.(١)

و يمكن الجواب عنه بأنّ إجماع الفقهاء المعاصرين لعصر الغيبة الصغرى بل بعدها بقليل مما يوجب الكشف عن كون الحكم إجماعياً عند أصحاب الأئمة عليهم السلام أيضاً. فالملازمة المذكورة حاصلة في هذا الفرض، و أمّا في فرض عدم اتصال إجماع العلماء بإجماع الاصحاب فالإجماع يكشف عن النص فيما إذا كان الحكم مخالفاً للقواعد و الأُصول، و لاموجب لاعتبار ملازمة المرؤسين للحضور عند الرئيس في هذا الفرض، كما لايخفى.

و **رابعاً**: أنّ غاية ما يقتضيه الاجماع على التقريب المذكور أنّ الفقهاء لعدالتهم لايفتون بدون المستند، و أمّا أنّه تامّ سنداً و دلالة فلادليل له، بل يمكن أن يكون عندنا غير تام من جهتين.(٢)

و أُجيب عنه بأنّ اتفاق الأصحاب مع اختلاف مشاربهم يكفي في إحراز أنّ السند تام و الدلالة ظاهرة، قال في تحريرات في الأُصول: فالمناقشة في هذا المسلك تارة باختلاف نظر المجمعين مع غيرهم في حجيّة السند، و أُخرى بأن من المحتمل كون الخبر غير تام الدلالة، قابلة للدفع؛ ضرورة أنّ من اتفاقهم في الحكم يتبيّن أنّ السند مورد وثاقتهم الخاصّة، و من اتفاق القدماء و أرباب الحديث الأوّلين الذين هم لايعملون الاجتهادات الدقيقة في فتاويهم يحصل الوثوق و الاطمينان بأنّ الخبر الموجود عندهم ظاهر(٣) ولكن الانصاف: أنّ حصول الاطمينان بتامية الدليل سنداً و دلالة عندنا مشكل بعد ما رأينا من وقوع الخلاف بين المتأخرين و المتقدمين في مسألة منزوحات البئر.

---

(١) راجع مصباح الاصول ٢: ١٤٠.

(٢) نهاية الدراية ٢: ٦٨.

(٣) تحريرات في الاصول ۶: ٣۶٠.

ربّما يقال في الجواب عن هذا الاشكال: إنّ المأخذ ليس هـو استكشاف مـدرك روائي وصلهم و لم يصلنا ليلاحظ عليه بالملاحظتين، بل استكشاف ما هو أقوى من الرواية، و هو الارتكاز الكاشف تكويناً و قطعاً عن رأي المعصوم بالنحو المتقدم شرحه.(١)

و لايخفى ما فيه: فإنّ الكلام في الإجماعات لاالسيرة و الارتكـازات الشرعـية، و لعله خلط بين الإجمـاع و السـيرة، هـذا مـضافاً إلى أنّ هـذا الجـواب لايـدفع الإشكـال عـن الإجماعات غير المتصلة.

و كيف كان فالإجماع المحصّل المبتني على مبادٍ محسوسة يكشف عن وجود النـصّ عـند تمامية الخصوصيات اللازمة للكشف المذكور، ولكن تـامية الدليل من جهة الدلالة و السند عندنا غير محرزة، فالأولى هو العدول عن هذا التقريب إلى التقريب السابق من أنّ الإجماع المتصلّ بإجماع الأصحاب حيث كان في مرأى و مسمع الإمام و لم يردع عـنه يكشـف عـن كون ما ذهب إليه الأصحاب مرضياً عندهعليه السلام، و لافرق في ذلك التقريب بـين أن يكـون له المستند أو لا يكون، و بين أن يكون المستند تامّ الدلالة أو لايكون، و بين أن يكـون المسألة موافقة للقاعدة أو لاتكون إذ الإجماع المحصّل في هذا التقريب يكشف عـلى جمـيع التـقادير عن تقرير الإمام المعصومعليه السلام نعم اللازم ان تكون المسألة من الاصول المـتلقاة لاالتـفريعية الفرضية و أن تكون من المسائل الشايعة لاالنادرة كما اشرنا اليه آنفا.

و ما اشتهر من أنّ الإجماع المعلوم المدرك أو محتمله لايكشف عن شيء لايجري في هـذا التقريب، بل هو مربوط بالإجماع غير المتصل إلى زمـان المـعصوم كـإجماع المـتأخرين، و يلحق بذلك أيضاً حجيّة فهم الأصحاب لأنّه هم الاتصال إلى زمـان المـعصوم كـان حـجّة لتقرير الإمام المعصوم ذلك الفهم فلاتغفل.

الأمر الرّابع: في الإجماع المنقول بحسب مقام الثبوت

و اعلم أنّ الإجماع المنقول إمّا إخبار عن السبب و هي الفتاوى، فإن كان إخبار النـاقل

(١) مباحث الحجج ١: ٣١٤.

بها اخباراً عن الحسّ كما إذا رأى الناقل فتاويهم في كتبهم أو استمع منهم أو بواسطة المشايخ فلاإشكال في حجيّته قضاءً لأدلّة حجية الخبر الواحد؛ لأنّ الخبر حسّي، و الخبر الحسّي حجة ببناء العقلاء و إمضاء الشارع، فحينئذٍ إن كان المقدار الذي أخبر به الناقل كافياً عند المنقول إليه للكشف عن رأي المعصوم أو تقريره فهو كالمحصّل، و لايضر بذلك كون الكشف المذكور حدسياً بعد كونه من لوزام الإخبار الحسي؛ فإنّ لوازم الأمارات و لو كانت برهانيّة أو حدسية تثبت بثبوت الأمارات، و المفروض أنّ الإخبار عن الامر الحسي أمارة على الفتاوى بمقدار يلزم منه الحدس، فكما أنّ الأمارة حجّة بالنسبة إلى السبب و هو نفس الفتاوى فكذلك تكون حجة بالنسبة إلى لوازمها من الحدس و الكشف عن قول الإمام أو تقريره عليه السلام. نعم لايحرز كون الإخبار عن الحسّ و رؤية الكلمات أو استماع الأقوال إلّا إذا كان الناقل ممن يكون مشرفاً على الأقوال والآراء و مطلعاً عليها كصاحب مفتاح الكرامة و العلامة في المتأخرين و كالشيخين في المتقدمين فيما إذا نقلا رأي الأصحاب بالحسّ؛ فإنّ الفتاوى تكون عند أمثالهم محسوسة أو قريبة من الحسّ، كما لايخفى.

و لو شك في كون الإخبار عن حسّ أو حدس، فإن قامت قرينة على أحدهما فهو، و إلّا فقد يقال: إنّ بناء العقلاء على حمله على الإخبار عن الحسّ كما إذا شك في الشهادة كذلك يحمل عليه:

ولكن لايبعد أن يكون ذلك فيما إذا لايكون النقل باعتقاد الملازمة عقلاً كما هو المفروض و إلّا فلا بناء للعقلاء، لأنّهم لايرون بينهما ملازمة فلاتغفل. و ايضاً لايكون هذا البناء فيما إذا كان الاحتمال المذكور أي الإخبار عن الحس احتمالاً بعيداً في حق الناقل.

و إن كان المقدار الذي أخبر به الناقل عن الحسّ غير كاف للحدس المذكور ولكن يوجب الحدس بضميمة أقوال أو أمارات أُخرى فهو أيضاً حجة فيما إذا أمكن تحصيل الضميمة؛ فان الإخبار بالمقدار المذكور ينتهي بالآخرة إلى حكم شرعي أو موضوع شرعي فيكون مرتبطاً به، و هو يكفي في شمول أدلّة اعتبار الخبر الواحد؛ و لذلك قال في الكفاية: و

لاتفاوت في اعتبار الخبر بين ما إذا كان المخبر به تمام السبب أو ما للمخبر به دخل في السبب و به قوام السبب، كما يشهد به حجية الخبر بلاريب في تعيين حال السائل أو خصوصية القضية الواقعة المسؤول عنها، و غير ذلك مما له دخل في تعيين مرامه عليه السلام من كلامه.(١)

اورد عليه بأنّ في موارد نقل جزء السبب إن اريد اثبات الحجيّة له بلحاظ الحكم الشرعي أو موضوع شرعي يكون مدلولاً التزامياً له، فالمفروض هو عدم ملازمة المقدار المذكور لذلك ليكون له مدلولاً التزامياً، و إن اريد ذلك بلحاظ مدلوله المطابقي فليس حكماً شرعياً و لاموضوعاً له أيضاً.

و يمكن أن يقال: يكفي في الاعتبار أن ينتهي الإخبار المذكور إلى حكم أو موضوع شرعي و لو بالوسائط و الضمائم، و لاموجب لاعتبار الأثر لنفس المنقول، و حينئذٍ إن لم يصدق العادل دار الامر بين تكذيب العادل و هو ينافي أدلّة الاعتبار، و بين عدم القول بالملازمة بعد ضم الضميمة و هو خلف في اعتقاد المنقول إليه بالملازمة بين السبب التام و لو بضم الضميمة و بين رأي المعصوم أو تقريره عليه السلام.

هذا، مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّ في مثله أيضاً يوجد مدلول التزامي، و هو قضية شرطية أنّه إذا ما توفر الجزء الآخر ـ المفروض توفره ـ كان ذلك مطابقاً مع قول المعصوم، و حجيّة هذا المدلول الالتزامي كاف لنا، كما لايخفى.(٢)

و إن كان إخبار الناقل عن الحدس كأن يرى المورد من موارد قاعدة أو أصل أجمع عليها كما لعله كثير في الاجماعات المنقولة فلادليل على حجيّته؛ لاختصاص أدلّة حجيّة الإخبار بالأُمور الحسية أو القريبة بها لاالحدسية، كما لايخفى.

هذا كله بالنسبة إلى الإخبار عن السبب و هو فتاوى العلماء و الأصحاب، و قد عرفت حجيّته إذا كان الإخبار مستنداً إلى الحسّ أو ما يقرب منه و هكذا يكون حجة إذا كان نقله

(١) الكفاية ٢: ٧٤.

(٢) مباحث الحجج ١: ٣١٨.

متضمناً لنقل السبب أو المسبب مستنداً إلى الحسّ بخلاف ما إذا لم يكن مستنداً إلى الحسّ بل إلى الحدس؛ فإنّه لايكون حجّة هذا كله بحسب مقام الثبوت.

الأمر الخامس: في كيفية الإجماعات المنقولة بحسب مقام الإثبات

و لايخفى عليك أنّ الاجماعات المنقولة بحسب مقام الإثبات قد تكون مستندة إلى الحس أو ما يقرب منه، و تكون حينئذٍ كاشفة عن رأي الإمام أو تقريره عليه السلام. و لاكلام فيها عند إحرازها، ولكنها نادرة و قد تكون مبتنية على الحدس ولى الغالب قال في الكفاية: الإجماعات المنقولة في ألسنة الأصحاب غالباً مبنية على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمة عقلاً، فلااعتبار لها ما لم ينكشف أنّ نقل السبب كان مستنداً إلى الحس.(١)

و عليه فلافائدة لنقل هذا الغالب و لو مع انضمام الأمارات الأخرى، نعم جملة من الإجماعات تكون مبتنية على الحسّ ولكن تحتاج إلى ضمّ الضمائم في الاستكشاف و الاستلزام المذكور، و لاإشكال في حجيّتها عند انضمامها مع ما يتم الكشف المذكور عن النص التام الدلالة أو تقرير الإمام عليه السلام. **قال الشيخ الأعظم** رحمه الله: إنّ الناقل للاجماع إن احتمل في حقه تتبع فتاوى من ادعى اتفاقهم حتى الإمام الذي هو داخل في المجمعين فلا إشكال في حجيّته و في الحاقه بالخبر الواحد؛ إذ لايشترط في حجيّته معرفة الامام عليه السلام تفصيلا حين السماع منه، لكن هذا الفرض ممّا يعلم بعدم وقوعه و أنّ المدّعي للإجماع لايدّعيه على هذا الوجه.

و بعد هذا، فإن احتمل في حقه تتبّع فتاوى جميع المجمعين، و المفروض أنّ الظاهر من كلامه هو اتفاق الكلّ المستلزم عادة لموافقة قول الإمام فالظاهر حجيّة خبره للمنقول إليه سواء جعلنا المناط في حجيّته تعلق خبره بنفس الكاشف الذي هو من الأمور المحسوسة المستلزمة ضرورة لأمر حدسي و هو قول الإمام عليه السلام، أو جعلنا المناط تعلق خبره بالمنكشف و هو قول الإمام عليه السلام؛ لما عرفت من أنّ الخبر الحدسي المستند إلى إحساس ما هو ملزوم للمخبربه عادة كالخبر الحسّي في وجوب القبول. إلى أن قال: لكنّك خبير بأنّ هذه

---

(١) الكفاية ٢: ٧٣.

الفائدة للإجماع المنقول كالمعدومة؛ لأنّ القدر الثابت من الاتفاق بإخبار الناقل المستند إلى حسّه... ليس مما يستلزم عادة وجود الدليل المعتبر حتى بالنسبة إلينا، لأنّ استناد كل بعض منهم إلى ما لانراه دليلاً ليس أمراً مخالفاً للعادة، ألاترى أنّه ليس من البعيد أن يكون القدماء القائلون بنجاسة البئر بعضهم قد استند إلى دلالة الأخبار الظاهرة في ذلك مع عدم الظفر بما يعارضها، و بعضهم قد ظفر بالمعارض و لم يعمل به لقصور سنده أو لكونه من الآحاد عنده أو لقصور دلالته أو لمعارضته لأخبار النجاسة و ترجيحها عليه بضرب من الترجيح، فإذا ترجح في نظر المجتهد المتأخر أخبار الطهارة فلا يضره اتفاق القدماء على النجاسة المستند إلى الأُمور المختلفة المذكورة.

و بالجملة فالانصاف بعد التأمّل... إلى أن قال: إنّ اتفاق من يمكن تحصيل فتاويهم على أمر كما لايستلزم عادة موافقة الإمام عليه السلام كذلك لايستلزم وجود دليل معتبر عند الكل من جهة أو جهات شتّى، فلم يبق في المقام إلّا أن يحصّل المجتهد أمارات أُخر من أقوال باقي العلماء و غيرها ليضيفها إلى ذلك، فيحصل من مجموع المحصّل له و المنقول إليه الذي فرض بحكم المحصّل من حيث وجوب العمل به تعبداً القطع في مرحلة الظاهر باللازم و هو قول الإمام عليه السلام أو وجود دليل معتبر الذي هو أيضاً يرجع إلى حكم الإمام عليه السلام بهذا الحكم الظاهري و المضمون لذلك الدليل.

ولكنّه أيضاً مبنيّ على كون مجموع المنقول من الأقوال و المحصّل من الأمارات ملزوماً عادياً لقول الإمام أو وجود الدليل المعتبر، و إلّا فلا معنى لتنزيل المنقول منزلة المحصّل بأدلّة حجيّة خبر الواحد[1]

حاصله: هو منع الإجماع المنقول المبتني على الحسّ و دخول الإمام في المجمعين؛ لندرته، بل العلم بعدمه، و منع استلزام الإجماع المنقول على الحسّ للنصّ التام الدلالة عندنا بحسب العادة، و هو صحيح و إن كان التعليل لعدم الاستلزام بقوله (لأنّ استناد كل بعض منهم إلى

---

(١) فرائد الاصول: ٦٣ـ ٦٤.

ما لانراه دليلا ليس أمراً مخالفاً للعادة ألاترى الخ) لايخلو عن النظر؛ لأنّ الكلام في الاجماعات التي لم تكن مستندة إلى مدرك و مستند. فالإجماع المدّعى في نجاسة البئر معلوم المدرك و خارج عن محل البحث؛ لأنّه لايكشف عن نصّ آخر.

اللهّم إلّا أن يكون مقصوده بيان ما يكون في الواقع مدركاً للمجمعين و إن لم يكن الإجماع مدركياً عندنا؛ إذ من المحتمل أنّهم استندوا في آرائهم في الواقع بما لانراه دليلاً لو وصل إلينا، و التنظير بمنزوحات البئر من هذه الناحية، و هذا الاحتمال لايكون أمر مخالفاً للعادة.

و عليه تسقط الإجماعات سواء كانت محصّلة أو منقولة عن الحجيّة؛ لعدم كشفها عن الدليل التام عندنا، و مع عدم كشفها عن الدليل التامّ لاتكون مشمولة لأدلّة حجيّة الأخبار، و لافرق في الإجماعات بين أن تكون بمقدار يكفي للكشف عن النّص و بين أن لاتكون كذلك؛ لعدم كونها سبباً للنص التامّ عندنا. نعم تتم الإجماعات المنقولة في المسائل الاصلية المبتنية على الحسّ المتصلة بإجماعات أصحاب الأئمةعليهم السلام؛ فإنّها تكشف كما عرفت عن تقرير المعصومعليه السلام و إن علمنا بكونها مستندة إلى المدارك التي لاتكون تامّة عندنا، و ذلك لتقرير الامامعليه السلام بالنسبة إلى ما ذهبوا إليه، فلايمكن التقرير مع خطئهم في ذلك، فلا تغفل.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: عدم حجيّة الإجماع إلّا الإجماع المتصّل بإجماع الاصحاب الكاشف عن تقرير المعصوم من دون فرق بين المحصّل و المنقول إذاكان المنقول عن حسّ؛ لكونه مشمولاً لأدلّة حجيّة الخبر الواحد و لاتفاوت أيضاً في كون المنقول تمام السبب أو جزء السبب فيما إذا أمكن تتميمه بسائر الآراء و الأمارات بحيث يتّصل بإجماع أصحاب الائمةعليهم السلام و يكشف عن تقرير المعصومعليه السلام.

الخلاصة

٢ ـ الإجماع

والإجماع إمّا منقول وهو داخل في الأمارات الظّنيّة وإمّا محصّل وهو لهذا السبب من مصاديق القطع هو ذكره في القطع لافي المقام ولعلّ ذكره من باب توقف معرفة المنقول عليه وكيف كان فتحقيق الحال في الإجماع يتوقف على ذكر أُمور.

الأمر الأوّل:

في المراد من الإجماع عند العامّة.

و اعلم أنّ المراد منه عندهم هو اتفاق الكلّ ويقصدون منه إمّا اتفاق الأمّة أو اتفاق أهل الحلّ والعقد أو اتفاق المجتهدين في عصر واحد على أمر من الأُمور.

و على كلّ تقدير يكون الإجماع عندهم حجّة بنفسه و دليل في قبال الكتاب و السّنة.

و استدلّوا له بالنبويّ ﷺ أنّ أمتي لاتجتمع على ضلالة فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسّواد الأعظم.

أو أنّ الله أجاركم من ثلاث خلال أن لايدعو عليكم نبيكم فتهلكوا... و أن لاتجتمعوا على ضلالة.

أُورد عليه بضعف السّند و الإرسال و اختصاص الدّليل بالشقّ الأوّل من معنى الاتفاق هذا مضافاً إلى أنّ الضّلالة تستبطن الإثم و الانحراف و هو أخصّ من الخطأ وعدم الحجّيّة.

الأمر الثّاني:

في المراد من الإجماع عند الخاصّة .

و لايخفى أنّ الإجماع عندهم قد يطلق على اتفاق العلماء من القدماء و المتأخّرين و قد يطلق على جماعة من العلماء كالقدماء أو المتأخّرين أو علماء عصر واحد.

والإجماع بأيّ معنى كان لايكون حجّة بنفسه وإنّما حجيّته من ناحية كشفه عن قول المعصوم أو تقريره و من المعلوم أنّ المكشوف من مصاديق السنّة و عليه فلا يكون الإجماع عند الخاصّة شيئاً مستقلاً في قبال الكتاب والسنّة.

الأمر الثّالث:

في وجوه الكشف

الوجه الأوّل: الحسّ كما إذا سمع الحكم من الإمام في جملة جماعة لايعرف أعيانهم وهو الذي يسمّى بالإجماع الدّخولي والتشرّفي وهذا نادر وعلى فرض وجوده لاإشكال في حجّيّته.

الوجه الثّاني: قاعدة اللطف ذهب جماعة إلى أنّ الإجماع الاصطلاحي و هو اتفاق علماء الإماميّة في عصر واحد على أمر حجّة و كاشف عن رأي المعصومعليه السلام إذ من الرحمة الواجبة في الحكمة الالهيّة أن يكون في المجتهدين من علماء العصر من يكون رأيه موافقاً لرأي إمام عصره وصاحب أمره ومع عدم ذلك لزم أن يكون الآراء كلّها باطلة وهو ينافي الحكمة المذكورة فإذا اتّفقوا على أمر علم بقاعدة اللطف أنّه رأى المعصوم وهو حجّة ولكن المحكي عن السّيد المرتضى و أنّه يجوز أن يكون الحق عند الإمام و الأقوال الأخر كلّها باطلة و لايجب عليه الظّهور لأنّا إذا كنّا نحن السّبب في استتاره فكلّ مايفوتنا من الانتفاع به وبما يكون معه من الأحكام قد فاتنا من قبل أنفسنا و لو أزلنا سبب الاستتار لظهر الانتفاء و انتفعنا به و أدّى إلينا الحق الذي كان عنده.

و ربّما يؤيّد ذلك بأنّ قاعدة اللطف ليست تامّة في باب النبوّة و لافي باب الإمامة.

و يمكن أن يقال إنّ قاعدة اللطف و الحكمة الإلهية تامّة و التخلّف عنهما يوجب نقض الغرض أو الخلف في الحكمة الالهية مع أنّ هداية العباد ممّا تعلّقت به الإرادة الحتميّة الالهيّة ولكن تماميّتها في البابين لاتستلزم جواز الاستدلال بها في المقام لما أشار إليه السيّد المرتضى فلا تغفل.

الوجه الثّالث: تقرير المعصوم كما أفاده بعض الأعلام و بيانه أنّ الإجماع إذا كان في الأُصول المتلقاة و اتّصل إلى زمان المعصوم وكان بمرأى و بمنظر الإمامعليه السلام و لم يرشدهم إلى خلاف مااتفقوا عليه فهو تقرير له بالنّسبة إلى مااتفقوا عليه.

و إلّا لزم عليه بيان خطأهم مع حضوره و شهوده عندهم و حيث لم يرشدهم على الخلاف علم تقريره بالنّسبة إلى مورد الإجماع و الاتفاق كسائر موارد التقرير كما لايخفى.

و لافرق في ذلك بين أن يكون الإجماع المذكور معلوم المدرك أو محتمله و بين أن لايكون و لا بين أن يكون مدركهم صحيحاً أو غير صحيح و لايضرّ بهذا الاجماع أعني إجماع القدماء المتّصل بإجماع أصحاب الأئمّة اختلاف المتأخّرين أو إجماعهم على الخلاف لما عرفت من كشف هذا الإجماع عن تقرير المعصومعليهم السلام.

و لا إشكال فيه و إنّما الإشكال في طريق إحراز هذا الإجماع إذ لاوسيلة لنا لذلك إلّا الحدس كما إذا رأينا إجماع القدماء في قبال العامّة فحصل لنا الحدس بأنّ رأي القدماء موافق لرأي الأصحاب وهو بمشهد الإمام ومرآة ويكون مورداً لتقريره.

الوجه الرّابع: هو الحدس وهو على أقسام أحدها أن يحصل لنا العلم برأي المعصوم بالحدس الضّروري الحاصل من مبادي محسوسة بحيث يكون الخطأ فيه من قبيل الخطأ في الحسّ و المراد من المبادي المحسوسة من رؤية الفتاوى أو استماع الأقوال.

و ثانيها أن يحصل لنا العلم برأي المعصوم بالحدس الاتفاقي من رؤية فتاوى جماعة من الفقهاء و إن لم تكن كذلك بحسب العادة.

و ثالثها أن يحصل لنا العلم بذلك بالحدس من مقدّمات نظرية وعقلية كما إذا رأينا اتفاقهم في بعض المسائل الأصوليّة أو القواعد اللفظيّة و زعمنا أنّ مورد الكلام من مواردهما فيحصل لنا الحدس بأنّ بقية الأفراد أيضاً كذلك مع أنّا لم نر آرائهم و لم نسمع أقوالهم.

و لامجال للأخير بعد احتمال الخطأ في التطبيق أو احتمال وجود دليل عندهم على خلاف القواعد و الأصول.

كما لامجال للقسم الثّاني لندرة حصول العلم بدليل تامّ من رأي جماعة معدودة من العلماء فانحصر الأمر في القسم الأوّل و له تقاريب منها مامرّ في ثالث الوجوه من أنّ إجماع القدماء إذا كان متّصلاً بإجماع أصحاب الأئمّة حصل لنا العلم بتقرير المعصوم بالنّسبة إلى آرائهم.

و لعلّ ذلك يحرز في موارد كان رأي علماء الإماميّة على خلاف العامّة و لايرد على هذا التقريب شيء من الإشكالات الواردة على التقريب الآتي.

و منها أنّ الإجماع المحصّل سواء كان من القدماء أو المتأخّرين يكشف عن وجود النص إذا كان مورد الإجماع مخالفاً للقواعد والأُصول ولم يستندوا إلى دليل إذ معه يحصل الحدس القطعي أو الاطمئناني بتلقّيهم ذلك ممّن يكون قوله حجّة عند الجميع ويكشف الإجماع عن وجود السّنة بينهم كانت نقيّة الدلالة و تامّة السّند حتّى من جهة الصّدور بحيث لو وصلت إلى المتأخرين عن المجمعين لنالوا منه مانالوا ولايلزم في هذا الإجماع الاتفاق بل يكفيه إجماع جلّ الأصحاب ويرد عليه **أوّلاً**: أنّه لاعلم بالملازمة بين إجماع العلماء على أمر وبين تلقّيهم ذلك من المعصوم بعد احتمال وجود الأدلّة العقليّة أو كون المسألة من المسائل التفريعيّة الّتي استنبطوها من الأُصول والمتلقاة من الأئمّة عليهم السلام.

نعم لو كانت المسألة من المسائل النقلية الأصلية أمكن الحدس بأنّهم تلقوه من المعصوم عليه السلام ولعلّ مورد الكلام هو هذا.

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

و **ثانياً**: أنّ هذه الطريقة موهونة إذ من البعيد جدّاً أن يقف الكليني أو الصدوق أو الشيخ و من بعده على رواية متقنة دالّة على المقصود و مع ذلك تركوا نقلها في كتبهم و هي صارت مكشوفة بالإجماع و الاتفاق.

اللّهمّ إلّا أن يقال: ربّما لم يكن مورد فتاوى القدماء هي الرّواية المسندة بل هي المرسلات المعمول بها و ليس دأب أرباب الكتب نقلها في الجوامع الرّوائية فتأمّل.

و **ثالثاً**: أنّ دعوى الملازمة العادية بين الإجماع وقول المعصوم بدعوى أنّ العادة تحكم بأنّ اتفاق المرؤسين على أمر لاينفكّ عن رأي الرئيس لاتتمّ إلّا إذا كان المرؤسون ملازمين لمحضر رئيسهم و هو غير ميسور في زمان الغيبة نعم الملازمة الاتفاقيّة بمعنى كون الاتفاق يكشف أحياناً عن قول المعصوم عليه السلام من باب الاتفاق ممّا لاسبيل إلى إنكارها ولكنّه لايجدي في حجيّة الإجماع بنحو الإطلاق.

و رابعاً: أنّ غاية مايقتضيه الإجماع أنّ الفقهاء حيث لايفتون بدون المستند علم أنّهم استندوا إلى الدّليل وأمّا أنّ هذا الدّليل تامّ سنداً ودلالة فلا دليل له ويمكن أن يكون الدّليل المذكور غير تامّ عندنا سنداً ودلالة.

و أُجيب عنه بأنّ اتفاق الأصحاب مع اختلاف مشاربهم يكفي في إحراز تماميّة الدّليل من جهة الدلالة والسّند **اللّهمّ إلّا أن يقال:** حصول الإطمئنان بذلك مشكل بعد مارأينا من وقوع الخلاف بين المتأخّرين والمتقدّمين في مسألة منزوحات البئر.

و الحاصل أنّ الإجماع المحصّل المبتنى على مباد محسوسة يكشف عن وجود النّص عند تماميّة الخصوصيّات اللّازمة للكشف المذكور وهذه التماميّة غير محرزة عندنا.

فالأولى هو العدول عن هذا التقريب إلى التقريب السّابق من الإجماع المتصل بإجماع الأصحاب حيث إنّه كان في مرآى و مسمع الإمام المعصوم فإذا لم يردع عنه الإمام كشف عن تقريره إيّاه.

و لافرق في ذلك بين أن يكون لهم مستند أو لايكون و بين أن يكون المستند تامّ أو غير تامّ وبين أن يكون المسألة موافقة للقاعدة أو لاتكون إذ الإجماع المحصّل المذكور في هذا التقريب يكشف على جمع التقادير عن تقرير الإمام المعصومعليه السلام نعم يلزم أن يكون من المسائل الأصلية لاالفرعية المستنبطة من الأصول المتلقاة من الأئمّةعليهم السلام و يلحق بالإجماع فهم العلماء فإنّه إذا اتصل إلى فهم الأصحاب في المسائل المذكورة يكشف عن تقرير الإمامعليه السلام.

الأمر الرّابع:

في الإجماع المنقول بحسب مقام الثّبوت.

و اعلم أنّ الإجماع المنقول إمّا إخبار عن السّبب و هي الفتاوى فإن كان إخبار الناقل عن الحسّ كما إذا رأى أو سمع فتاويهم بواسطة المشايخ فلا إشكال في حجيّته لأنّه خبر واحد عن حسّ و هو حجّة ببناء العقلاء وإمضاء الشّارع وحينئذ إن كان المنقول كافياً عند المنقول إليه للكشف عن رأى المعصوم و تقريره فهو كالمحصّل حجّة على مافصّل آنفاً.

فلا يضرّ بذلك كون الكشف المذكور حدسياً بعدّ كونه من لوازم الإخبار الحسّي فإنّ لوازم الأمارات تثبت بثبوتها.

نعم اللاّزم هو أن يكون النقل ممّن يكون مشرفاً على الأقوال و الآراء ومطّلعاً عليها حتّى يكون عن حسّ مثل صاحب مفتاح الكرامة والعلاّمة الحلّي قدّس سرّهما في المتأخّرين والشيخين في المتقدّمين.

و إن لم يكن المنقول كافياً عند المنقول إليه للكشف ولكن إذا انضمّ إلى سائر الفتاوى كشف عن تقرير الإمام عليه السلام فهو أيضاً حجّة و مشمول لأدلّة الاعتبار لانتهائه إلى حكم شرعي فيكون مرتبطاً به بخلاف ماإذا لم يكشف و لو مع الانضمام فإنّه لايرتبط بالحكم الشرعي وليس بحجّة و إن كان إخبار الناقل عن الحدس فلا دليل على حجيّته لاختصاص أدلّة حجّيّة الخبر بالأمور الحسّيّة أو القريبة بها لا الحدسيّة.

هذا كلّه بحسب مقام الثّبوت.

الأمر الخامس:

في كيفية الإجماعات المنقولة بحسب مقام الإثبات

ولايذهب عليك أنّ الإجماعات المنقولة قد تكون مستندة إلى الحسّ أو مايقرب منه وهي تكون كاشفة عن رأي الإمام أو تقريره عليه السلام ولاكلام فيها عند إحرازها ولكنّها نادرة وقد تكون مبنيّة على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمة عقلاً و هي الغالب.

و الإجماعات المبنيّة على الحدس أو الاعتقاد المذكور لافائدة لنقلها لأنّها بنفسها لاتفيد ولاتصلح للانضمام أيضاً لكونها مبنيّة على الحدس لا الحسّ.

ثمّ إنّ الناقل للإجماع عن حسّ إن احتمل في حقّه تتبّع فتاوى من ادّعى اتفاقهم فلا إشكال في حجّيّة نقله وفي إلحاقه بالخبر الواحد ولكن كشفه عن قول الإمام أو تقريره غير محرز لأنّ استناد كلّ بعض منهم إلى مالانراه دليلاً ليس أمراً مخالفاً للعادة.

فتحصّل أنّ استلزام الإجماع المنقول المبني على الحسّ للنصّ التامّ الدّلالة غير محرز إذ

من المحتمل أنّهم استندوا بما لانراه دليلاً لو وصل إلينا وهو لايكون مخالفاً للعادة.

وعليه تسقط الإجماعات عن الحجيّة مطلقاً سواء كانت محصّلة أو منقولة لعدم كشفها عن الدّليل التّام عندنا ومع عدم كشفها عن الدّليل التام لاتكون مشمولة لأدلّة حجيّة الأخبار.

نعم تتم الإجماعات المنقولة في المسائل الأصلية المتلقاة من الأئمّة عليهم السلام المبنيّة على الحسّ المتّصلة بإجماعات أصحاب الأئمّة عليهم السلام فإنّها تكشف عن تقرير الإمام المعصوم عليه السلام وإن استندوا إلى مالايتم فالإجماع ليس بحجّة عدى الإجماع المتّصل بإجماع الأصحاب في المسائل الأصلية الكاشف عن تقرير المعصوم من دون فرق بين المحصّل والمنقول إذا كان المنقول عن حسّ لكونه مشمولاً لأدلّة حجيّة الخبر الواحد ولاتفاوت فيه بين كون المنقول تمام السبب أو جزئه فيما إذا أمكن تتميمه بسائر الآراء و الأمارات بحيث يتصل بإجماع أصحاب الأئمّة عليهم السلام و يكشف عن تقرير الإمام المعصوم عليه السلام.

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

التنبيهات

التنبيه الأوّل:

أنّه لايخفى عليك أنّه أورد على الشيخ الأنصاري رحمه الله في نهاية الأصول بقوله: و يرد عليه أنّ ما يظهر منه من أنّ تحصيل قول الإمام من طريق الحسّ منحصر في سماع قوله عليه السلام في ضمن أقوال المجمعين و هو مما يعلم بعدم تحققه لنوع الحاكين للإجماعات، مدفوع بعدم كون نقل قوله عليه السلام عن حسّ منحصراً في سماع الناقل من شخصه و لا الإمام منحصراً في إمام العصر عجلّ الله تعالى فرجه، بل مرادهم من نقل قوله عليه السلام نقله و لو بطريق صحيح وصل إليهم من أيّ واحد من الأئمة المعصومين عليهم السلام و هم نور واحد، و النقل بالطريق الصحيح أيضاً من مصاديق الحسّ، نظير ما اتفق في مسألتي العول و التعصيب و نحوهما من المسائل الواصلة عن أئمّة الشيعة بالضرورة بطرق صحيحة في قبال العامة، فادّعوا عليها الإجماع...

إلى أن قال: و السرّ في التعبير عنه بالإجماع أنّهم لمّا أثبتوا في كتبهم الإعتقادية و الأُصولية حجيّة أقوال الأئمةعليهم السلام و عصمتهم و لم يتمكنوا في الفقه من عنوانهم في قبال أدلّة العامّة لكونه مفضياً إلى التنازع في مسألة الإمامة و الخلافة في كلّ مسألة مسألة حاولوا إدراج هذه الحجّة و هو قول المعصوم في واحد من الأدلّة الدارجة الدائرة على لسان القوم، و لم يتمكنوا من إدراجه في الكتاب كما هو واضح، و لا في السنّة لانحصارها عند العامّة في السنّة النبويّة، فالجأتهم الضرورة إلى إدراجه في الإجماع الذي اصطلح عليه العامة؛ لأنّه كان حجّة مستقلة عندهم و مشتملاً عليها أيضاً عندنا. فإذا استدلوا في مسألة بالإجماع أرادوا بذلك قول المعصوم ولكن لا بالسماع من شخصه، بل بوصول نصّ صحيح معتبر من أحد من الأئمة الإثنى عشر إلى ناقل الإجماع.. إلى أن قال: فلا وجه لحصر قول الإمام الثابت بالحسّ في السماع من شخص إمام العصر عجّل الله تعالى فرجه حتى يحكم عليه بالندرة أو عدم الوقوع... إلى أن قال: و بالجملة فإذا رأيت الشيخ الطوسيرحمه الله قد يتمسك في بعض المسائل بإجماع الطائفة مع كونها ممّا وردت فيها روايات مستفيضة أو متواترة وافية بإثبات المسألة فليس مقصوده حينئذٍ بالإجماع اتفاق الفقهاء و كشف قول الإمام بسببه، بل أراد به قول الإمام المعصوم المنقول له بالأخبار المسندة المعتبرة عنده الموجبة للعلم به.. إلى أن قال: و قد ظهر لك بما ذكرناه إلى هنا أنّ الاجماعات المنقولة في كلمات القدماء من أصحابنا كالشيخين و السيدين و غيرهما ليست بمعنى أنّ ناقل الإجماع استكشف قول الامامعليه السلام من اتفاق جماعة و هو داخل فيهم او أنّ أقوالهم أو جبت علمه بقول الإمامعليه السلام لطفاً أوحدساً بل قصدوا بالإجماع ما هو الملاك عندهم لحجّيته، و هو نفس قول الإمامعليه السلام الواصل اليهم بالأدلّة المعتبرة، و الظاهر منهم وصول قولهعليه السلام إليهم بالطرق الحسّية، أعني الأخبار الموجبة للعلم، فيشمله أدلّة حجيّة الخبر... إلى أن قال: و من ذلك يعلم منشأ تعارض الإجماعات المنقولة؛ إذ من الممكن أن وصل إلى كلّ من ناقلي الإجماع قولهعليه السلام بطريق معتبر عنده؛ لكثرة الأخبار المتعارضة في الأبواب المختلفة... إلى أن قال: و على هذا فناقل الإجماع إن كان

عدلاً و ثقة و كان نقله محتملاً لكونه عن حسّ كان نقله الإجماع في المسائل الفقهية الأصلية المبتنية على النقل حجّة و وزانه وزان نقل الخبر عن الأئمةعليهم السلام.

و أمّا في المسائل التفريعية المبتنية على النظر و الاجتهاد فليس بحجّة لأنّه؛ إخبار عن حدس الناقل و استنباطه.

فان قلت: اذا كان مقصود الشيخ و أمثاله من الاجماع قول الإمام لاالإجماع الاصطلاحي، فلم نرى كثيراً منهم يذكرون بعد نقل الإجماع أخبار المسألة ايضاً... إلى أن قال: فهذا يدل على أنّ المقصود بالإجماع غير الأخبار الواردة.

قلت: ذكرهم للأخبار بعد الإجماع لبيان مدرك الإجماع المدعى و أنّ ادعاء الإجماع مستند إلى هذه الأخبار، و لعل الشيخ أراد في الخلاف من قوله إجماع الفرقة قول الإمام المعصوم و من قوله الأخبار هي الأخبار المروية عن النبيصلى الله عليه وآله التي لم تذكر في جوامعهم الحديثية و وصلت إلينا بواسطة الأئمة، ففي الحقيقة أقام في المسألة دليلين قول الإمام و السنّة النبوية، و قد ورد في أخبارنا أنّ روايات ائمتنا وصلت اليهم من النبيصلى الله عليه وآله و يجوز روايتها عنهصلى الله عليه وآله الخ.(١)

و عليه فالإجماعات المنقولة عن القدماء تكون إخباراً عن الأخبار لاكاشفة عن الأخبار، و إنّما عبّر عنها بالإجماع لما أشار إليه في نهاية الأصول. فإذا كانت الإجماعات المذكورة إخباراً عن الأخبار خرجت حينئذٍ عن محلّ الكلام و هو حجيّة الإجماع بمعناه الاصطلاحي.

ولكن لقائل أن يقول: إنّ ما ذكره في نهاية الأصول من أنّ المراد من الإجماع في كلمات الشيخين و السيدين و غيرهما من القدماء هو نفس قول الإمام الواصل بالأدلّة المعتبرة و إنّما عبروا عن الأخبار بالإجماع دفعاً للتنازع، منظور فيه؛ فإنّ الأمر إن كان كذلك كان المناسب أن لم يضف الإجماع إلى الطائفة أو الفرقة فإنّ الحجّة عند العامّة هو اتفاق الكلّ، لاإجماع جماعة من الأمة بعنوان طائفة الشيعة. وأيضاً كان المناسب أن لم يعطف عليه

---

(١) نهاية الاصول: ٥٣٤ـ٥٣٨.

الأخبار خصوصاً مع تعبير و أخبارهم الظاهر في أنّ المراد هو أخبار الشيعة لاالسنّة النبويّة المرويّة عن طرق العامة. فإنّه ينافي دفع التنازع و حمل العطف. على أنّ المقصود هو بيان مدرك الإجماع المدعى و أنّ الاجماع مستند إلى هذه الأخبار لايساعد أيضاً مع كون الغرض منه دفع التنازع من التعبير بالإجماع عوض الأخبار.

هذا مضافاً إلى أنّ الشيخ لم يحترز عن ذكر الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام في الاستدلالات، قال في المبسوط: فلأصحابنا فيه روايتان الخ[1]. و قال في الخلاف كتاب النفقات مسألة ١٥: و أخبار أصحابنا واردة بذلك و قد ذكرناها في، مواضعها[2] و قال في الخلاف كتاب النفقات مسألة ١٢: إذا اختلف الزوجان بعد أن سلّمت نفسها إليه في قبض المهر أو النفقة فالذي رواه اصحابنا أنّ القول قول الزوج و عليها البيّنة...إلى أن قال: و دليلنا: إجماع الفرقة و أخبارهم.[3]

هذا، و لو سلم أنّ المراد من الإجماع في كلمات الشيخ و نحوه هو الإخبار عن الأخبار دخلت المسألة في الخبر الصحيح المنقول بالخبر الواحد. و هو في الحقيقة خبر عن الخبر، و هو إن كان مشمولاً لأدلة حجيّة الخبر ولكن تماميّة الدلالة عند الناقل لاتكون مستلزمة لتماميتها عند المنقول إليه، فلا تغفل.

هذا، مضافاً إلى ما في مصباح الأُصول من أنّه على تقدير تسليم كون إجماع القدماء مستنداً إلى الحسّ بالواسطة يكون الإجماع المنقول منهم بمنزلة رواية مرسلة، و لايصح الاعتماد عليه؛ لعدم المعرفة بالواسطة بينهم و بين المعصوم و عدم ثبوت وثاقتها.[4]

التنبيه الثاني:

أنّه لايقال: لايمكن للمتأخرين العثور على مؤلفات القدماء أو آرائهم بـاجمعهم؛ لعدم

(١) المبسوط ١: ٢٧ـ٢٨.

(٢) الينابيع الفقهية ٣٨: ١١١.

(٣) الينابيع الفقهيه ٣٨: ١١٠.

(٤) مصباح الاصول ٢: ١٣٧ـ١٣٨.

كون جميعها باقية إلى زمانهم، هذا مضافاً إلى عدم ضبط أسماء المؤلفين فضلاً عن كتبهم، و قد صرّح السيد المحقق البروجردي‌ في مقدمة جامع الرواة بسقوط جماعة كثيرة من الطبقة الثانية عشرة، و هي طبقة الشيخ الطوسي عن قلم صاحب الفهرست منتجب الدين، و أيضاً ذكر ابن النديم في الفهرست أنّ الصدوق ذكر مأتي كتاب لوالده، و ذكر العلامة ثلاثمأة مؤلف للصدوق، و عليه فمع عدم ضبط أسمائهم و تأليفاتهم و عدم بقاء كتبهم كيف يمكن للمتأخرين تحصيل الإجماع من مؤلفاتهم أو آرائهم؟! بل لايمكن ذلك للمتقدمين أيضاً؛ لقصور اطلاعهم على تأليفات جميع الأفراد مع تفرقهم في البلاد و فقدان صنعة الطبع و بعد الحوزات العلمية بعضها عن بعض، فكيف يمكن اطلاع حوزة بغداد على جميع الأفراد الذين كانوا يسكنون في قم أو الري أو المدينة المنورة أو الكوفة و بالعكس مع بعد الطرق و امتناع الاستخبار، و عليه فالميسور من الإجماع لايفيد، و المفيد منه و هو الإجماع المحصّل المتصل برأي اصحاب الائمة‌ معسور أو متعذر.

لأنّا نقول: إنّ الحوزات العلمية كانت مطلعة على آراء المشهورين من العلماء و مؤلفاتهم، و قد استنسخوا الكتب، فإذا أجمعوا على أمر و لم يذكروا الخلاف حصل الحدس القريب بالحس باتفاق الآخرين معهم؛ إذ لو كان رأيهم مخالفاً معهم لاطلعوا عليه و لذكروه و أبطلوه، فحيث لم يذكروا الخلاف علم الاتحاد و الاتفاق بينهم قال في تحريرات في الاصول: و الذّي يمكن أن يقال حلاً لهذه العويصة هو: أنّ من اتفاق الأكابر في الكتب الموجودة بين أيدينا يصح الحدس بأن ذلك الحكم رأي عام لكل فقيه في ذلك العصر، و يكون حدس ناقلي الإجماع أيضاً مستند إلى ذلك، فيتمكن المتأخرون من تحصيل الإجماع و هكذا القدماء، و يكون وجهه واحداً إلّا أن حدس المتأخر لو كان موجبا لوثوقه و قطعه فهو و إلّا فحدس ناقل الإجماع و لو كان من القدماء، غير كاف إلّا إذا حصل منه الوثوق[1] و لقد أفاد أجاد إلّا أنّ حدس ناقل الإجماع إذاكان قريباً بالحسّ و أخبر عنه كان مشمولاً لادلة حجيّة

---

(١) تحريرات في الاصول: ٦/ ٣٦٥.

الخبر الواحد و ان لم يوجب الوثوق الشخصي لنا كما في سائر الاخبارات الواردة عن العادل.

و بالجملة يحرز إجماع القدماء من اتفاق المشهورين منهم و بعد إحراز آراء الإجماع من القدماء يمكن إحراز إجماع الأصحاب بالحدس القريب إذ لو كانوا مخالفين لظهر ذلك للقدماء لقرب عهدهم بهم فلم يدّعوا في المسائل الفقهيّة في قبال العامة بأنّ دليلنا إجماع الطائفة أو اجماع الفرقة.

و عليه فإذا اتفق القدماء و ذكروا في مدارك المسألة في قبال العامة إجماع الطائفة و الفرقة كان ذلك موجباً للوثوق بكون آراء أصحاب الأئمةعليهم السلام متحدّة مع أصحابنا القدماء، و إلّا فلامعنى لدعوى إجماع الطائفة أو الفرقة، كما لايخفى.

التنبيه الثالث:

أنّه لايذهب عليك أنّ الإجماعات المنقولة ربما تكون متعارضة، و التعارض فيها إمّا يكون بحسب المسبّب و هو المكشوف به من قول الامامعليه السلام؛ إذ لايجتمع مثلاً حرمة صلاة الجمعة في زمان الغيبة مع وجوبها في زمان الغيبة؛ للعلم بكذب أحدهما، فإذا فرضنا أنّ الإجماعين مشتملان لأدلّة حجية الخبر الواحد و سلّمنا كشف الإجماع عن قول المعصوم بالحسّ أو بما هو قريب منه يترتب على المتعارضين منهما حكم الخبرين المتعارضين من الأخذ بالمرجّحات إن كانت و إلّا فالحكم بالتخيير، بناء على ثبوته عند فقدان المرجحات أو بالتساقط بناء على عدم ثبوت التخيير، و إمّا يكون التعارض بحسب السبب، كما إذا اُريد من الإجماع اتفاق جميع العلماء؛ فإنّه يقع التعارض بين النقلين المتنافيين؛ لامتناع اتفاق الكل على حكمين متناقضين، و يترتب عليهما حكم المتعارضين، بخلاف ما إذا أريد من الإجماع رأي جماعة من العلماء يوجب القطع برأي المعصومعليه السلام؛ إذ لاتعارض حينئذٍ من جهة السبب، لإمكان صدق كل ناقل في نقل وجود آراء جماعة حصل منها له القطع برأي المعصومعليه السلام و إن كانا متعارضين بحسب المسبّب كما عرفت، لكن لايصلح كل نقل لأن يكون سبباً عند المنقول إليه بعد وجود نقل الخلاف في مورده، اللّهمّ إلّا إذا كان أحدهما

مشتملاً على خصوصية من الخصوصيات الموجبة للجزم برأي المعصوم و لو مع الاطلاع على الخلاف و إن كان الاطلاع عليه بنحو الإجمال. فتدبر جيداً.

و السرّ في وقوع التعارض بين الإجماعات هو أنّ ناقليها استندوا في نسبة الآراء و الفتاوى إلى مباد أُصولية و فقهية، لانفس فتاويهم في خصوص المسألة.

التنبيه الرّابع:

أنّ الإجماع المركب هو اجتماع العلماء على نفي القول الثالث مع اختلافهم في المسألة على القولين، و هو على قسمين:

أحدهما: أنّ كل جماعة ينفون القول الثالث مع قطع النظر عمّا ذهبوا إليه من رأيهم و مختارهم في المسألة.

و **ثانيهما:** أنّ نفيهم للقول الثالث يكون من لوازم رأيهم و قولهم في المسألة المختلف فيها.

و لاإشكال في حجيّة القسم الأوّل بحسب المسالك المذكورة في حجية الإجماع؛ لأنّه إجماع في الحقيقة و مستقل، و لايرتبط بما اختلفوا فيه من المسألة، و لذا يكشف عن النصّ أو تقرير المعصوم.

و أمّا القسم الثاني فليس بحجة؛ إذ الإجماع بالنسبة إلى نفي القول الثالث معلول قولهم في المسألة المختلف فيها، و المفروض أنّهم لم يجمعوا في تلك المسألة على قول واحد، بل كل طائفة فيما إذا كانوا على قولين في طرف يناقض الأخرى.

و **بالجملة:** فالإجماع لايكشف عن شيء إلّا إذا كان مستقلاً، و لااستقلال في الإجماع الحاصل من اختلافهما في المسألة الاصلية، فلايحصل الكشف عن رأي المعصوم أو تقرير المعصوم مع اختلافهم في الأصل و عدم اجتماعهم على شيء مستقلاً، و بعبارة أخرى: فما اختاره كل طرف ليس باجماعي، و لازمه ايضاً ليس باجماعي، فلايترتب عليه حكم الإجماع، كما لايخفى.

التنبيه الخامس:

أنّه ربّما يتمسّك بفهم الأصحاب في بعض المسائل كالقرعة حيث إنّ قوله عليه السلام: (القرعة

لكل أمر مشكل أو مشتبه)، يعمّ غير مورد الحقوق و معذلك لم يفت الأصحاب بالعموم، أو كحرمة العصير المغلي، فإنّ قوله ﷺ كل عصير أصابته النار فهو حرام يشمل غير العصير العنبي و الزبيبي، و معذلك لم يفت الأصحاب بحرمة سائر العصيرات و غير ذلك من الموارد.

و يشكل ذلك بأنّ الاتباع عن فهم الأصحاب تقليد و هو لايجوز للمجتهدين. و يمكن أن يقال إنّ مراد المستدلين بفهم الأصحاب أنّ فهمهم يكشف عن القيد أو الخاص للإطلاق أو العموم، فكما أنّ فتاوى الأصحاب في ساير المسائل تكشف عن النصّ فكذلك في مثل هذه الموارد يكشف فهمهم عن القيود، إذ مع وجود العموم و الإطلاق و عدم ورود قيد ذهابهم إلى معاملة المقيد يكشف عن اطلاعهم على القيد و هو حجة كما لايخفى، و عليه فهم الأصحاب في المسائل التي ليس فيها دليل على التقييد يكون كاشفاً عن القيد. فإذا اتصل هذا الفهم إلى زمان المعصوم ﷺ أحرز تقريره له فلاتغفل.

التنبيه السادس: في التواتر المنقول

قال شيخنا الأعظم ﷺ: من جميع ما ذكرناه يظهر الكلام في المتواتر المنقول حيث إنّ نقل التواتر في خبر لايثبت حجيّته و لو قلنا بحجيّة خبر الواحد، لأنّ التواتر صفة في الخبر تحصل بإخبار جماعة يفيد العلم للسامع، و يختلف عدده باختلاف خصوصيات المقامات، و ليس كل تواتر ثبت لشخص مما يستلزم في نفس الأمر عادة تحقق المخبر به، فإذا أخبر بالتواتر فقد أخبر بإخبار جماعة أفاد له العلم بالواقع، و قبول هذا الخبر لايجدي شيئا؛ لأنّ المفروض أنّ تحقق مضمون المتواتر ليس من لوازم إخبار الجماعة الثابتة بخبر العادل.

نعم، لو اخبر بإخبار جماعة يستلزم عادة تحقق المخبر به بأن يكون حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لإخبار الجماعة كأن اخبر مثلاً بإخبار الف عادل او ازيد بموت زيد و حضور جنازته كان اللازم من قبول خبره الحكم بتحقق الملزوم، و هو إخبار الجماعة، فيثبت اللازم، و هو تحقق موت زيد.. إلى أن قال: إنّ معنى قبول نقل التواتر مثل الإخبار

بتواتر موت زيد مثلاً يتصّور على وجهين:

الأوّل: الحكم بثبوت الخبر المدعى تواتره، أعني موت زيد، نظير حجيّة الإجماع المنقول بالنسبة إلى المسألة المدعى عليها الإجماع و هذا هوالذي ذكرنا أنّ الشرط في قبول خبر الواحد هو كون ما أخبر به مستلزماً عادة لوقوع متعلقه.

الثاني: الحكم بثبوت تواتر الخبر المذكور ليترتب على ذلك الخبر آثار التواتر و أحكامه الشرعية، كما إذا نذر أن يحفظ أو يكتب كل خبر متواتر.

ثم أحكام التواتر، منها ما ثبت لما تواتر في الجملة و لو عند غير هذا الشخص، و منها ما ثبت لما تواتر بالنسبة إلى هذا الشخص، و لاينبغي الإشكال في أنّ مقتضى قبول نقل التواتر العمل به على الوجه الأوّل و أوّل وجهي الثاني، كما لاينبغي الإشكال في عدم ترتب آثار تواتر المخبر به عند نفس هذا الشخص.(١)

و زاد عليه في الكفاية بأنّ نقل التواتر من حيث السبب يثبت به كلّ مقدار كان إخباره بالتواتر دالاً عليه، كما إذا اخبر به على التفصيل فربما لايكون إلّا دون حدّ التواتر، فلابد في معاملته معه معاملته من لحوق مقدار آخر من الاخبار يبلغ المجموع ذلك الحدّ(٢) و هو حسن.

فتحصّل: أنّ قبول نقل التواتر بالنسبة إلى المسبّب و هو موت زيد مثلاً مشروط بكون السبب مستلزماً عادياً لحصول العلم من السامع بتحقق متعلقه حتى يترتب على نقل التواتر إحراز موت زيد، فيترتب على الموت آثاره من تقسيم الأموال و نحو ذلك، و إذا لم يكن السبب مستلزماً كذلك فالخبر بالنسبة إلى المسبب حدسي لاحسّي، فلادليل على حجية نقل التواتر؛ لأنّ التواتر صفة في الخبر تحصل بإخبار جماعة يفيد العلم للسامع، و

---

(١) فرائد الاصول: ٦٤.

(٢) الكفاية ٢: ٧٧.

المفروض أنّه غير حاصل، فلاحجّية لنقل التواتر في الفرض المذكور. نعم لو انضم إليه أخبار أُخر يوجب الجميع حصول صفة التواتر ترتب الأثر على متعلقه وكان النقل بالنسبة إلى ما اخبر به حجّة.

و أمّا قبول نقل التواتر بالنسبة إلى السبب بمعنى الحكم بثبوت تواتر الخبر المذكور ليترتب عليه آثار نفس التواتر و أحكامه فهو منوط بكيفية اتخاذ الموضوع، فإن كان الأثر مترتباً على ما تواتر و لو عند غير السامع فيترتب عليه آثاره و لو لم يثبت تواتره عند السامع فإنّ ثبوته عند ناقل التواتر يكفي في ترتب آثاره، و احتمال عدم تحقق التواتر عنده ملغى بحكم وجوب تصديق العادل، و إن كان الأثر مترتباً على ما تواتر عند السامع فلايترتب الأثر بمجرد نقل التواتر و إن كان المنقول إخبار عدة لو اطلع عليه السامع المنقول اليه تحقق له العلم؛ لأنّ المفروض هو عدم تحقق العلم للسامع بواسطة نقل إخبار تلك الجماعة. نعم لو انضّم إليه ما يتمّه في حصول العلم بالتواتر عند السامع ترتب عليه الأثر المذكور، ايضاً كما هو واضح.

و لايخفى عليك أنّ ما ذكر من عدم ترتب الأثر بمجرد نقل التواتر مادام لم يحصل العلم الفعلي للسامع وإن كان المنقول إخبار عدة لو اطلع عليه السامع تحقق له العلم منوطٌ بما إذا كان مفهوم التواتر متقوماً بحصول العلم الفعلي للسامع كما هو المفروض، و إلّا فإن قلنا بأنّ مفهوم التواتر هو حصول العلم عادة بإخبار جماعة و لو لم يحصل العلم الفعلي للسامع، فهو يكون من الأُمور الواقعية كالكرّية و القلّة للماء، و لادخل للعلم الفعلي من السامع في حقيقة مفهوم التواتر و عليه تترتب على إخبار العادل آثار التواتر و آثار الواقع، و لاوجه لاعتبار حصول العلم الفعلي للسامع. قال شيخنا الأستاذ الأراكي ـ تبعاً لشيخه الأستاذ قدس سرهما ـ و أمّا التواتر المنقول، فإن قلنا إنّ التواتر موضوع محفوظ مع قطع النظر عن حصول العلم و هو بلوغ عدة الأخبار إلى حدّ يفيد عادة علم من اطلع عليها و إن لم يفد العلم الفعلي بواسطة عدم الاطلاع أو اغتشاش الذهن و غيره فالظاهر ترتب آثار هذا الموضوع، بل ترتب آثار الواقع أيضاً؛ لأنّ كون السبب سبباً عادياً لحصول العلم الذي أخبر به المخبر نظير

إخباره بأن القتل وقع بآلة متعارفة في القتل، فإنّ التعارف و العادة من الأمور الحسّية الغير المحتاجه إلى إعمال الفكر و النظر و ليس مثل تنقيح بعض الأمور العادية المحتاجة، إلى تصفية الذهن و تخليته و إعمال النظر، و الوسع كما هو في تشخيص بعض المفاهيم العرفية للألفاظ، و إذن فكما يقبل إخباره بتعارف الالة القتّالة يقبل إخباره بتعارف حصول القطع مع العدّة القائمة على الإخبار.

هذا، إن قلنا بأنّ للتواتر واقعاً محفوظا، و أمّا إن قلنا إنّ حدّه أن يحصل من كثرة الأخبار مع قطع النظر عن شيء آخر وراء الكثرة القطع الفعلي بصدق المضمون و وقوعه فهذا المعنى غير متحقق بالنسبة إلى السامع و المنقول إليه قطعاً. فإذا كان الأثر مترتباً على التواتر عنده فلايترتب الأثر، و إن كان على التواتر عند الناقل أو في الجملة ترتب و أمّا آثار الواقع فالكلام من هذا الحيث هو ما تقدم في الإجماع المنقول حرفاً بحرف فراجع[1] فتحصل ان الاخبار بالتواتر حجة و لاحاجة الى افادة العلم الفعلي للسامع بل يكفي فيه كونه بحيث لو اطلع عليه السامع حصل له العلم و هذا هو الظاهر من سيدنا الاستاذ المحقق الداماد‌ؒ حيث قال في محكى كلامه و أمّا التواتر المنقول فالظاهر حجيّته مطلقا سواء كان متمحّضاً لنقل السبب فقط أعني إخبار جماعة بقول الإمامؑ أو فعله أو تقريره أو نقل المسبب و هو قول الإمامؑ في ضمنه و ذلك لأنّ التواتر إنّما يكون اخبار جماعة ليستحيل عادة تواطؤهم على الكذب و حينئذ فإذا أخبر الثقه به و كان إخباره عن حسّ لابّد من فرض المخبر به بمنزلة الواقع بأدلّة حجيّة خبر الواحد فيفرض المنقول كالمحصّل و المفروض أنّه لو كان محصّلا كان موجبا للقطع العادى بقول الامامؑ من دون فرق في ذلك بين نقل قول الإمام في ضمن نقل التواتر و عدمه كما هو واضح فتدبر[2]

(١) اصول الفقه ٣: ٣٧٧ ـ ٣٧٨.

(٢) المحاضرات سيدنا الاستاذ ٢ / ١١٥.

الخلاصة

التنبيهات

التّنبيه الأوّل:

أنّ الظّاهر من الشّيخ الأعظم أنّ تحصيل قول الإمام من طريق الحسّ منحصر في سماع قولهعليه السلام في ضمن أقوال المجمعين و هو ممّا يعلم بعدم تحقّقه لنوع الحاكين للإجماعات.

منعه في نهاية الاصول بدعوى أنّ مراد الأصحاب من نقل قول الإمام هو نقله ولو بطريق صحيح وصل إلى النّاقل وبعبارة اُخرى النقل بالطريق الصحيح أيضاً من مصاديق الحسّ والتعبير عن الخبر بالإجماع من جهة عدم تمكّنهم من الاستدلال بالخبر في قبال العامّة لانحصار السّنة عندهم في السنّة النبويّة و لذا أدرجوا الخبر تحت عنوان الإجماع ومرادهم حينئذٍ من الإجماع هو الخبر الصحيح فتى استدلّوا في مسألة بالإجماع أرادوا بذلك قول المعصوم ولكن لابالسماع من شخصهعليه السلام بل بوصول صحيح معتبر إلى ناقل الإجماع و عليه فلا وجه لحصر قول الإمام الثابت بالحسّ في السّماع من شخص إمام العصر عجل الله تعالى فرجه الشريف حتّى يحكم عليه بالنّدرة أو عدم الوقوع إلى أن قال و بالجملة فإذا رأيت الشّيخ الطّوسي قد يتمسّك في بعض المسائل بإجماع الطّائفة مع كونها ممّا وردت فيها روايات مستفيضة أو متواترة وافية بإثبات المسألة فليس مقصوده حينئذ من الإجماع اتفاق الفقهاء وكشف قول الإمام بسببه بل أراد به قول الإمام المعصوم المنقول له بالإخبار المسندة المعتبرة عنده الموجبة للعلم به إلى أن قال وقد ظهر لك بما ذكرناه إلى هذا أنّ الإجماعات المنقولة في كلمات القدماء ليست بمعنى أنّ ناقل الاجماع استكشف قول الإمام من اتفاق جماعة هو داخل فيهم بل قصدوا بالاجماع ما هو الملاك عندهم لحجيّته وهو نفس قول الإمام الواصل إليهم بالأدلّة المعتبرة.

و على هذا فناقل الإجماع إن كان عدلاً وثقة وكان نقله محتملاً لكونه عن حسّ كان نقله الإجماع في المسائل الفقهيّة الأصليّة المبتنية على النقل حجّة و وزانه وزان نقل الخبر عن

الأئمّة عليهم السلام وأمّا في المسائل التفريعيّة فليس بحجّة لأنّه إخبار عن حدس النّاقل واستنباطه انتهى. ولايخفى عليك أنّ مقتضى ماذكر هو خروج الإجماعات المنقولة عن القدماء عن محل الكلام لأنّ البحث في حجّيّة الإجماع بمعناه الاصطلاحي وهو كما ترى.

هذا مضافاً إلى أنّه لو كان كذلك كان المناسب أن لم يضف الإجماع إلى الطّائفة أو الفرقة فإنّ الحجّة عند العامّة هو اتفاق الكلّ لاإجماع جماعة من الأمّة بعنوان طائفة الشّيعة.

وأيضاً كان المناسب أن لم يعطف عليه الأخبار خصوصاً مع تعبير وأخبارهم الظّاهر في أنّ المراد منه هو أخبار الشّيعة لاالسّنة النبويّة المروية عن طريق العامّة.

هذا مضافاً إلى أنّ الشيخ لم يحترز عن ذكر الرّوايات الواردة عن الأئمّة عليهم السلام في المبسوط والخلاف حتّى يضطرّ إلى التعبير عنها بالإجماع.

ولو سلّم أنّ المراد من الإجماعات المنقولة في كلمات القدماء هو الإخبار عن الأخبار دخلت المسألة في الخبر الصحيح المنقول بالخبر الواحد وهو في الحقيقة خبر عن الخبر ومن المعلوم أنّه مشمول لأدلّة حجّيّة الخبر ولكن تماميّته دلالة الخبر المنقول بالخبر عنه النّاقل لاتكون مستلزمة لتماميّته عند المنقول إليه كما لايخفى.

على أنّه لايصحّ الاعتاد عليه لعدم المعرفة بالواسطة بينهم وبين المعصوم وعدم ثبوت وثاقتها.

و ينقدح ممّا ذكر أنّه لاوجه لرفع اليد عن المعنى الاصطلاحي للإجماع في كلمات القدماء بل المقصود منه هو معناه الاصطلاحي.

التّنبيه الثّاني:

ربّما يتوهّم أنّه لايمكن للمتأخرين العثور على مؤلّفات القدماء أو آرائهم بأجمعهم لعدم كونها باقية إلى زمانهم هذا مضافاً إلى عدم ضبطهم أسماء المؤلّفين فضلاً عن كتبهم و عليه فكيف يمكن تحصيل الإجماع من مؤلفاتهم أو آرائهم بل لايمكن تحصيل الإجماع للمتقدّمين أيضاً لقصور اطّلاعهم على تأليفات جميع العلماء مع تفرّقهم في البلاد و فقدان صنعة الطّبع

وبعد الحوزات العلميّة بعضها عن بعض وعدم إمكانات الاستخبار لكلّ واحدة بالنّسبة إلى الأخرى.

وعليه فالميسور من الإجماع لايفيد والمفيد منه معسور أو متعذّر ويمكن الجواب عنه بأنّ الحوزات العلميّة اطّلعوا على آراء المشهورين ومؤلّفاتهم والاستنساخ أمر شائع في ذلك العصر فإذا أجمع العلماء المشهورون على أمر ولم يذكروا الخلاف حصل الحدس القريب بالحسّ باتّفاق الآخرين معهم إذ لو كان رأيهم مخالفاً معهم لأطّلعوا عليه وذكروه وأبطلوه فحيث لم يذكروا خلافاً علم الاتّحاد والاتّفاق فمن اتفاق الأكابر في الكتب الموجودة يصحّ الحدس بأنّ ذلك الحكم رأي عامّ لكلّ فقيه في ذلك العصر وبعد إحراز الإجماع من القدماء أمكن إحراز إجماع الأصحاب بالحدس القريب إذ لو كانوا مخالفين لظهر ذلك للقدماء لقرب عهدهم بهم ولم يدّعوا في المسائل الفقهيّة قبال العامّة بأنّ دليلنا إجماع الطّائفة أو إجماع الفرقة.

التّنبيه الثّالث:

أنّه لايخفى عليك أنّ الإجماعات المنقولة ربّما تكون متعارضة والتعارض فيها إمّا من ناحية المسبّب إذا لايجتمع مثلاً الإجماع على حرمة صلاة الجمعة في زمان الغيبة مع الإجماع على وجوبها فيه للعلم بكذب أحدهما فإذا فرضنا أنّ الإجماعين مشمولان لأدلّة حجّيّة الخبر الواحد و سلّمنا كشف الإجماع عن قول المعصوم بالحسّ أو بقريب منه يترتّب على المتعارضين من الإجماعين المنقولين حكم الخبرين المتعارضين من الأخذ بالمرجّحات إن كانت وإلّا فالحكم بالتخيير أو بالتّساقط على القولين في ذلك الباب وإمّا من ناحية السبب كما إذا أُريد من الإجماع اتّفاق جميع العلماء فإنّه يقع التعارض بين النقلين المتنافيين لامتناع اتّفاق الكلّ على المتناقضين ويترتّب عليهما حكم المتعارضين بخلاف ما إذا أُريد من الإجماع رأي جماعة من العلماء يوجب القطع برأي المعصوم إذ لا تعارض حينئذ من جهة السبب لإمكان صدق كلّ ناقل في نقل وجود آراء جماعة حصل فيها له القطع برأي

المعصوم عليه السلام وإن كانا متعارضين بحسب المسبّب ولكن لايصلح كلّ نقل لأن يكون سبباً عنه المنقول إليه بعد وجود نقل الخلاف في مورده اللّهمّ إلّا إذا كان أحدهما مشتملاً على خصوصيّة راجحة موجبة للجزم برأي المعصوم ولو مع الاطّلاع على الخلاف.

التّنبيه الرّابع:

أنّ الإجماع المركّب هو اجتماع العلماء على نفي القول الثّالث مع اختلافهم في المسألة على القولين.

وهو على قسمين: أحدهما أنّ كلّ جماعة ينفون القول الثّالث مع قطع النظر عمّاذهبوا إليه من رأيهم ومختارهم في المسألة ولا إشكال في حجّيّة هذا القسم بحسب المسالك المذكورة في حجّيّة الإجماع لأنّه من مصاديق الإجماع المبحوث عنه.

و ثانيهما: أن يكون نفي القول الثّالث من لوازم رأيهم وقولهم في المسألة المختلف فيها وهذا الإجماع لايكون حجّة إذ الاجماع بالنّسبة إلى نفي الثّالث معلول لقولهم في المسألة والمفروض أنّهم لم يجمعوا في تلك المسألة على قول واحد بل كلّ طائفة في طرف غير طرف آخر فما اختاره كلّ طرف ليس بإجماعي و لازم مختاره أيضاً ليس بإجماعي فلا يترتّب عليه حكم الإجماع كما لايخفى.

التّنبيه الخامس:

أنّه ربّما يتمسّك بفهم الأصحاب في بعض المسائل كالقرعة من جهة عمومها وشمولها لغير مورد الحقوق وعدمه.

ويشكل ذلك بأنّ الاتّباع عن فهم الأصحاب تقليد وهو لايجوز للمجتهدين.

وأُجيب عنه بأنّ مراد المستدلّين بفهم الأصحاب هو أنّ فهمهم يكشف عن وجود قيد أو خصوصية للموضوع يمنع عن العموم والشمول فكما أنّ فتاوى الأصحاب في سائر المسائل تكشف عن النصّ فكذلك في مثل هذه الموارد يكشف عن وجود القيد فإذا اتّصل هذا الفهم إلى زمان الامام عليه السلام أحرز تقريره له فلا تغفل.

التّنبيه السّادس:

في التّواتر المنقول قال الشّيخ الأعظم نقل التواتر في خبر لايثبت حجيّته ولو قلنا بحجّيّة خبر الواحد لأنّ التواتر صفة في الخبر تحصل بإخبار جماعة يفيد العلم للسامع ويختلف عدده باختلاف خصوصيّات المقامات و ليس كلّ تواتر ثبت لشخص ممّا يستلزم في نفس الأمر عادة تحقّق المخبر به فإذا أخبر بالتّواتر فقد أخبر بإخبار جماعة أفاد له (أي للناقل) العلم بالواقع وقبول هذا الخبر لايجدي شيئاً لأنّ المفروض أنّ تحقّق مضمون المتواتر ليس من لوازم إخبار الجماعة الثّابتة بخبر العادل.

نعم لو أخبر بإخبار جماعة يستلزم عادة تحقق المخبر به بأن يكون حصول العلم بالمخبر به لازم الحصول لإخبار الجماعة كأن أخبر مثلاً بإخبار ألف عادل أو أزيد بموت زيد وحضور جنازته كان اللّازم من قبول خبره الحكم بتحقّق الملزوم و هو إخبار الجماعة فيثبت اللّازم و هو تحقّق موت زيد هذا بالنّسبة إلى المسبّب و قد عرفت أنّ الشّرط في قبول خبر الواحد هو كون ماأخبر به مستلزماً عادة لوقوع متعلّقه المذكور حتّى يترتّب عليه آثار نفس التّواتر وأحكامه كما إذا نذر أن يحفظ كلّ خبر متواتر فهو منوط بكيفية اتخاذ المـوضوع فإن كان الأثر مترتّباً على تواتر و لو عند غير السّامع فيترتّب عليه آثاره ولو لم يثبت تواتره عند السامع.

و إنّ كان الأثر مترتّبا على ما تواتر عند السامع فلا يترتّب الأثر بمجرّد نقل التواتر و إن كان المنقول إخبار عدّة لو اطّلع عليه السامع المنقول إليه تحقّق العلم لأنّ المفروض هو عدم تحقق العلم الفعلي للسّامع بواسطة نقل إخبار تلك الجماعة مع اعتبار العلم الفعلي في حقيقة التواتر.

و لايخفى مافيه وذلك لما أفاده شيخنا الأستاذ تبعاً لشيخه الأستاذ المحقّق اليزدي‌ؒ في التّواتر المنقول من أنّه إن قلنا إنّ للتواتر موضوعاً محفوظاً في الواقع مع قطع النّظر عن حصول العلم الفعلي و هو بلوغ عدّة الأخبار إلى حدّ يفيد عادة علم من اطّلع عليها و إن لم يفد العلم

الفعلي بواسطة عدم الاطّلاع أو اغتشاش الذهن و غيره فالظاهر ترتّب آثار هذا الموضوع بل ترتّب آثار الواقع أيضاً بنقل التواتر لأنّ كون السبب سبباً عادياً لحصول العلم الذي أخبر به المخبر نظير إخباره بأنّ القتل وقع بآلة متعارفة في القتل فإنّ التعارف والعادة من الأمور الحسيّة الغير المحتاجة إلى إعمال الفكر و النّظر وليس مثل تنقيح بعض الأمور العادية المحتاجة إلى تصفية الذهن و تخليته و إعمال النّظر و الوسع كما هو في تشخيص بعض المفاهيم العرفية للألفاظ و إذن فكما يقبل إخباره بتعارف الآلة القتّالة يقبل إخباره بتعارف حصول القطع مع العدّة القائمة على الأخبار و أمّا إن قلنا إنّ حقيقة التواتر هي أن يحصل من كثرة الأخبار مع قطع النظر عن شيء آخر وراء الكثرة القطع الفعلي بصدق المضمون و وقوعه فهذا المعنى غير متحقّق بالنّسبة إلى السّامع المنقول إليه قطعاً فإذا كان الأثر مترتّباً على التواتر عنده بهذا المعنى فلا يترتّب الأثر بخلاف ما إذا كان الأثر مترتّباً على التواتر عند الناقل أو في الجملة فيترتّب الأثر المترتّب على نفس التواتر كما لايخفى ولكن اعتبار العلم الفعلي للسّامع في تحقّق التواتر لادليل له.

فتحصّل أنّه لاوجه للقول بعدم ترتّب أثر التّواتر على نقل التواتر مادام لم يحصل العلم الفعلي للسامع بل الظاهر كفاية بلوغ عدّة الأخبار في الواقع ولو بالانضمام يفيد العلم عادة في ترتّب آثار نفس التواتر ونقل هذا التواتر حجّة مطلقاً.

٣ ـ الشهرة

و الكلام فيها يقع في جهات:

الجهة الاولى:

في أنّ الشهرة على أقسام:

القسم الأوّل:

الشهرة الروائيّة و هي بمعنى كثرة نقلها، و يقابلها الشذوذ و الندرة، و هذه الشهرة تكون من المرجحات عند تعارض الأخبار بناء على ما ذهب إليه المشهور في هذا الباب.

القسم الثاني:

الشهرة العملية، و هي بمعنى العمل بالرواية و هو يوجب الوثوق بصدور الرواية إن كان فيها ضعف من جهة السند، و في قبالها إعراض المشهور عن الرواية؛ فإنّه يوجب الوهن فيها و إن كانت الرواية صحيحة أو موثقة من جهة السند، بل كلما ازدادت صحة ازدادت سقماً.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

القسم الثالث:

الشهرة الفتوائية، و معناها هو اشتهار الفتوى بحكم من الأحكام الشرعية بين معظم الفقهاء المعروفين سواء كان في مقابلها فتوى غيرهم بالخلاف أم لم يعرف الخلاف و الوفاق من غير هم، و ربما تستعمل الشهرة الفتوائية على اتفاق جماعة من المعروفين من العلماء. و كيف كان فمورد البحث في المقام هو القسم الثالث، لا القسم الأوّل و الثاني؛ فإنّ البحث عن الأوّل مربوط بالبحث عن تعارض الأخبار، و البحث عن الثاني مربوط بالبحث عن حجيّة خبر الواحد، و سيأتي البحث فيهما إن شاء الله تعالى.

الجهة الثانية:

أنّ الشهرة الفتوائية إمّا ملحوظة بما هي تكون كاشفة كشفاً قطعياً عن النص أو رأي المعصوم عليه السلام كالإجماع عندنا و إمّا ملحوظة بما هي تفيد الظن برأي المعصوم عليه السلام، كنفس الخبر الواحد، و كلاهما مورد البحث.

الجهة الثالثة:

في الاستدال على حجيّة الشهرة الفتوائية بما هي كاشفة كشفا قطعياً عن النص:

و لاإشكال في حجيّتها لأنّها مصداق للقطع فإن كانت الشهرة من المتأخرين وكانت المسألة مخالفة للقواعد و لم يستندوا إلى دليل فهي يكشف عن النص ولكن لم يحرز تمامية دلالته بفتوى المشهور به لإمكان أن لايكون تاما عندنا لو وصل إلينا نعم إذا كانت الشهرة من القدماء و أتصلت إلى زمان المعصوم عليه السلام صارت الشهرة كالإجماع المتصل إلى زمان اصحاب الائمة عليهم السلام في الكشف عن تقرير المعصوم عليه السلام و لافرق فيه بين الاستناد إلى دليل و عدمه و بين أن تكون المسألة من الأصول المتلقاة أو غيرها **اللّهمّ إلّا أن يقال:** لايحرز التقرير إلّا في الأُصول المتلقاة فإنّ المسألة إذا كانت من المسائل التفريعية و اخطأ الأصحاب في فهمها من الأُصول المتلقاة لايجب على الإمام عليه السلام إرشادهم مع بيان الأُصول المتلقاة فتامّل

نعم لو استندوا في المسألة إلى المتون المأثورة و اتصل الاشتهار إلى زمان المعصوم كان وزان المتون المأثورة وزان الأخبار للعلم بصدورها عن المعصوم عليه السلام هذا مجمل الكلام و تفصيله أنّ السيد المحقق البروجردي قدس سره ذهب في نهاية الاصول إلى أنّ الأظهر القول بحجيّة الشهرة الفتوائيّة من القدماء في المسائل الأصلية المبنيّة على نقلها بألفاظها و كشف الشهرة عن تلقّيها عن الأئمة المعصومين عليهم السلام.

توضيح ذلك: أنّ مسائل فِقهِنا على ثلاثة أنواع.

الأوّل: المسائل الأصلية المأثورة عن الأئمة عليهم السلام التي ذكرها الأصحاب في كتبهم المعدّة لنقل خصوص هذه المسائل كالمقنع و الهداية و المقنعة و النهاية و المراسم و الكافي و المهذب و نحوها، و كان بناء الأصحاب فيها على نقل هذه المسائل بألفاظها المأثورة أو القريبة منها طبقة بعد طبقة و اتصلت سلسلتها إلى أصحاب الأئمة عليهم السلام، فيكون وزانها و الأخبار المأثورة في كتب الرواية.

الثاني: المسائل التفريعيّة المستنبطة من المسائل الأصلية بإعمال الاجتهاد و النظر.

الثالث: المسائل المتصدية لبيان موضوعات الأحكام و حدودها و قيودها... إلى أن قال: و إذا عرفت هذا فنقول: الشهرة في النوع الأوّل تكون كاشفة عن تلقّيها عن الأئمة عليهم السلام و موجبة للوثوق بصدورها عنهم، بخلاف النوعين الأخيرين؛ لابتنائهما على إعمال الاجتهاد و النظر، فلا تفيد الشهرة فيهما شيئاً، بل الظاهر أنّ الإجماع فيهما ايضاً غير مفيد؛ فإنّ الإجماع فيها على وزان الإجماع في المسائل العقليّة النظريّة، فتدبر.(١)

حاصله: هو حجيّة الشهرة الفتوائية في المسائل الأصلية من القدماء الذين ذكروا فتاواهم في كتبهم بذكر متون النصوص المأثورة فإنّ إجماعهم على المتون في تلك المسائل يوجب الحدس القطعي القريب بالحسّ بصدور المتون المذكورة عن الأئمة عليهم السلام قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره: لاإشكال في عدم حجيّة الفتوائيّة في التفريعات الفقهيّة الدائرة بين المتأخرين من زمن شيخ الطائفة إلى زماننا هذا... إلى أن قال: و إنّما الكلام في الشهرة المتقدمة على الشيخ، أعني الشهرة الدائرة بين قدماء أصحابنا الذين كانت عادتهم التحفظ على الأصول و الإفتاء بمتون الرواية إلى أن ينتهي الأمر إلى أصحاب الفتوى و الاجتهاد، فالظاهر وجود مناط الإجماع فيها و كونها موجبة للحدس القطعي على وجود نص معتبر دائر بينهم أو معروفيّة الحكم من لدن عصر الأئمة عليهم السلام، كما أشرنا إليه...(٢)

و لايخفى عليك أنّ الحدس القطعيّ يوجب القطع بصدور المتون المفتى بها في كتب القدماء عن الأئمة عليهم السلام، لاالقطع بوجود نص آخر، و إلّا لورد عليه ما أورد في الإجماع من أنّ النص المذكور و إن كان تاماً عندهم سنداً ولكن من الممكن أنّه ليس كذلك عندنا، هذا مضافاً إلى أنّ مع وجود المخالف في المشهور كيف يحصل الحدس القطعيّ بوجود نص آخر.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ شذوذ المخالف يوجب عدم اعتناء العقلاء به، فيحصل معه الحدس المذكور عرفاً. لأنّ اقوال النادر كالمعدوم.

---

(١) نهاية الاصول: ٥٤٣ـ٥٤٤.

(٢) تهذيب الاصول ٢: ١٠٠ـ١٠١.

و أمّا المتون المذكورة في كتب القدماء بعنوان الفتوى فهي قابلة لأن ينظر إليها، فإذا كانت تامّة من جهة الدلالة يحرز صدورها من ناحية الحدس القطعيّ المذكور، هذا مضافاً إلى أنّ القطع بالنص الآخر وراء المتون المذكورة لايتصور إلّا إذا كانت الشهرة على خلاف مقتضى القواعد و العمومات و الأدلّة العقليّة، و إلّا فلا يحصل الحدس القطعيّ بوجود النصّ الآخر، كما لايخفى.

و كيف كان فالشهرة الفتوائية على متون الأخبار في المسائل الأصلية تكشف عن صدور المتون المذكورة عن الأئمةعليهم السلام، ولكن الشهرة بهذا المعنى ترجع إلى الشهرة العمليّة، فكما أنّ الشهرة العمليّة تجبر ضعف المرسلات من الروايات و تكشف عن صدورها، فكذلك تكشف عن صدور المتون المذكورة في كتب القدماء؛ لأنّها في حكم المرسلات، و لاإشكال فيه بعد فرض ثبوت أنّ القدماء في القرن الرابع بنوا على ذكر المتون في مقام الفتوى و حذف الأسانيد، كما يشهد له كيفية الكتب مع تصريح بعضهم كسلاّر في المراسم، و ذكر بعض الفرعيات فيها لاينافي أنّهم أفتوا بالمتون و جعلوها الأُصول المتلقاة؛ لأنّ نفس هذا البعض من المرويّات ايضاً.

فتحصّل: أنّ الشهرة الفتوائيّة في الكتب المذكورة توجب الحدس القطعيّ بالنسبة إلى صدور المتون المأثورة فيها عن المعصومعليه السلام، فلايجوز العدول عنها مع العلم بصدورها عن المعصومعليه السلام. ولكن الشهرة المذكورة ترجع الى الشهرة العمليّة نعم إذا اشتهر الفتوى بين القدماء و اتصل إلى زمان المعصوم كشف ذلك كالإجماع المتصل عن تقرير المعصوم و رأيهعليه السلام و لافرق فيه بين الأُصول المتلقاة و غيرها **اللّهمّ إلّا أن يقال:** لايحرز التقرير إلّا في الأُصول المتلقاة لإمكان اكتفاء المعصوم في المسائل التفريعيّة ببيان الأُصول المتلقاة فلايجب عليه الإرشاد في المسائل التفريعية إذا اخطأ الاصحاب في فهمها من الاصول المتلقاة فتأمل.

الجهة الرابعة:

في الاستدلال على الشهرة الفتوائيّة بما هي تفيد الظنّ كنفس الخبر، و قد استدل لذلك بوجوه:

الوجه الأوّل:

أنّ مرفوعة زرارة و مقبولة عمربن حنظلة تدلّان على حجيّة الشهرة الفتوائيّة ففي الأُولى قال عليه السلام في حكم الخبرين المتعارضين: يا زرارة خذبما اشتهر بين أصحابك، و دع الشاذ النادر. فقلت: يا سيدي إنّهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم؟ فقال: خذ بقول أعدلهما عندك و أوثقهما في نفسك الحديث.(١)

و في الثانية قال عليه السلام بعد فرض اختلاف الحكمين لروايتهما حديثين مختلفين و كون راويهما عدلين مرضيين: ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنا، و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك؛ فأنّ المجمع عليه لاريب فيه، قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر، فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنة و خالف العامة فيؤخذ به الحديث.(٢)

و تقريب الاستدلال ـ كما في نهاية الاصول ـ: أنّ المحتملات في قوله «المجمع عليه» بالنظر البدوي أربعة: المتفق عليه عند الجميع، أو المشهور بين الأصحاب في قبال الشاذ النادر، و على الوجهين الاتفاق أو الشهرة في الرواية أو في الفتوى، فهذه أربعة.

اما احتمال كون المراد الاتفاق في الرواية فهو باطل قطعاً؛ لعدم وقوع هذا الأمر خارجاً؛ إذ ليس لنا رواية رواها جميع أرباب الأُصول و الجوامع، فإنّ أصحاب الإمام الصادق عليه السلام على ما قالوا كانوا أربعة آلاف، و لم يتفق اتفاق جميعهم على نقل رواية واحدة عنه عليه السلام. و كذا احتمال كون المراد الاتفاق في الفتوى، إذ المستفاد من الحديث وجود الشاذ في قباله، و مقتضى التعليل بكون المجمع عليه لاريب فيه كون مقابله مما فيه ريب، و لو كان الفتوى مما اتفق عليه الكل بلا استثناء كان القول بخلافه واضح البطلان لا مما فيه ريب و بعبارة أخري المقصود بالمجمع عليه بقرينة ذكر الشاذ الذي ليس بمشهور في قباله هو المشهور، لاالمتفق عليه.

---

(١) جامع الاحاديث: الباب ٦ من ابواب ما يعالج به تعارض الروايات ح ٢.

(٢) الوسائل: الباب ٩ من ابواب صفات القاضي، ح ١.

و كذا احتمال أن يكون المراد الشهرة الروائية؛ لوضوح بطلانه وإن أصرّ عليه بعض. إذ مقتضى إطلاقه على هذا لزوم الأخذ بالرواية التي رواها أكثر الأصحاب و إن أعرضوا عنه وكان فتوى الجميع حتى الرواة لها مخالفة لها، و هذا مما لايمكن الالتزام به، كيف! و الرواية على هذا تصير مما فيه كل الريب، فكيف يحكم بكونها مما لاريب فيه؟!

فيبقى من الاحتمالات: أن يكون المقصود الشهرة الفتوائية بأن يكون مفاد الرواية مشهوراً بين الأصحاب إفتاءاً و عملاً... إلى أن قال: **فإن قلت:** حمل الشهرة في الحديث على الشهرة الفتوائية مخالف لفرض الراوي كليهما مشهورين؛ لعدم تصور الشهرة الفتوائيّة في طرفي المسألة.

قلت: ليس المقصود بالشهرة في الحديث الشهرة بالمعنى الاصطلاحي بين الأُصوليين، أعني ذهاب الأكثر إلى مسألة، بل يرادبها معناها اللغوي، أعني الوضوح، فالمشهور هو الواضح المعروف في قبال الشاذ الذى ينكر، ومنه قولهم شهر سيفه و سيف شاهر، و هذا المعنى يتصور في طرفي المسألة إذا فرض كون كليهما ظاهرين بين الاصحاب حتى و لو فرض كون أحدهما أكثر من الآخر إذا لم يبلغ الآخر إلى حدّ الشذوذ و الندرة.

و قد تحصّل مما ذكرنا: أنّ الشهرة الفتوائية بين الأصحاب، أعني افتائهم بمضمون الرواية و الأخذ بها في مقام العمل هو المرجح لأحدى الروايتين المتعارضين و يجعلها مما لاريب فيه، لاالشهرة الروائية فقط من دون الأخذ بها و الاعتماد عليها.

نعم هنا شيء، و هو أنّ المستفاد من الحديثين **أوّلاً**: و بالذات كون الشهرة الفتوائية و الأخذ بالرواية في مقام الفتوى مرجحّة للرواية الواجدة لشرائط الحجية مع قطع النظر عن المعارض. و أمّا كونها بنفسها حجة شرعية مستقلة فهو أمر آخر يجب البحث فيها، و هو محط النظر هنا. فنقول: يمكن أن يستظهر من الحديثين حجيّتها بإلغاء الخصوصية؛ إذا الخصوصيّة المتوهم دخلها في المقام أمران:

الأوّل: وجود رواية في قبالها تخالف مضمونها فيكون لخصوصية وجود المعارض دخل في نفي الريب عنها.

الثاني: وجود رواية حاكية لقول الإمام‌عليه السلام في موردها على وفقها. أمّا الأوّل فمعلوم عدم دخله... إلى أن قال: و أمّا الثاني فيمكن أيضاً أن يقال بعدم دخله في الحكم و إنّ الذي لاريب فيه هو نفس الشهرة بإطلاقها؛ إذ تعليق الحكم على وصف مشعر بعلّيته له... إلى أن قال: ولكن لأحد منع إلغاء الخصوصية الثانية؛ لاحتمال أن يكون لوجود الرواية الموافقة لمضمون الشهرة دخل في حجيّتها و نفي الريب عنها باعتبار تأيّد إحديهما بالأُخرى.(١)

و عليه فلا دليل على حجيّة الشهرة الفتوائيّة بما هي مفيدة للظن مستقلة كالخبر؛ لاحتمال أن يكون الحجة مركّبة من الرواية و الشهرة.

نعم يمكن أن يقال: إنّ التعليل بقوله‌عليه السلام (فإنّ المجمع عليه لاريب فيه) يغنينا عن إلغاء الخصوصية؛ فإنّ المراد من المجمع عليه في الموضعين هو المشهور بقرينة إطلاق المشهور عليه في قوله‌عليه السلام (و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور) و عليه فقوله‌عليه السلام (فإنّ المجمع عليه الخ) يدلّ على أنّ المشهور مطلقاً مما يجب العمل به و إن كان مورد التعليل مورد الترجيح بين الروايتين؛ لأنّ العبرة بعموم الوارد لابخصوصيّة المورد.

هذا غاية التقريب لحجّية الشهرة من باب كونها ظنّاً خاصاً كالخبر.

ولكن يرد عليه: **أوّلاً:** عدم تمامية كل من المرفوعة و المقبولة من حيث السند.

أمّا المرفوعة فلما أفاد في مصباح الاصول من كونها من المراسيل التي لايصح الاعتماد عليها؛ فإنّها مروية في كتاب عوالى اللئالي لابن أبي جمهور الأحسائي عن العلامة مرفوعة إلى زرارة، مضافاً إلى أنّها لم توجد في كتب العلامة رحمة الله و لم يثبت توثيق راويها، بل طعن فيه و في كتابه من ليس دأبه الخدشة في سند الرواية كالمحدث البحراني فى الحدائق.

و دعوى: انجبارها بعمل المشهور ممنوعة صغرى و كبرى:

أمّا من حيث الصغرى فلأنه لم يثبت استناد المشهور إليها، بل لم نجد عاملاً بها في ذيلها من الأمر بالاحتياط... إلى أن قال:

---

(١) نهاية الاصول: ٥٤١ـ٥٤٣.

و أمّا المقبولة فلعدم ثبوت وثاقة عمر بن حنظلة، و لم يذكر له توثيق في كتب الرجال، نعم وردت رواية في باب الوقت تدل على توثيق الإمام عليه السلام له و نعم التوثيق؛ فإنّ توثيق الإمام إمام التوثيقات، و هي ما نقله في الوسائل عن الكافي عن علي بن إبراهيم عن محمّد بن عيسى عن يونس عن يزيد بن خليفة قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّ عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت؟ فقال عليه السلام: إذاً لايكذب علينا: إلّا أنّ هذه الرواية بنفسها ضعيفة من حيث السند، فلا يمكن إثبات وثاقة عمربن حنظلة بها.[1]

ويمكن أن يقال: إنّ ما ذكر في وجه ضعف المرفوعة صحيح، ولكن يشكل ما ذكره بالنسبة الى المقبولة، فإنّ عمر بن حنظلة ممن روى عنه الأجلاّء كابن مسكان و زرارة و عبدالله بن بكير و هشام بن سالم و علي بن رئاب و منصور بن حازم و أبي أيوب الخزاز، هذا مضافاً إلى نقل صفوان عنه، و هو ممن لا يروي إلّا عمّن يوثق به، و أيضاً روى صفوان عن يزيد بن خليفة، و عليه فلاتكون الرواية الواردة في توثيق عمر بن حنظلة ضعيفة، فلا تغفل.

و يرد عليه ثانياً: أنّا نمنع أن يكون المراد من الشهرة هي الشهرة الفتوائيّة بعد إمكان إرادة الشهرة الروائية، كما يقتضيه ظاهر الروايتين.

و دعوى: بطلان ذلك من جهة أنّ إطلاق اعتبار الشهرة الروائية يقتضي لزوم الأخذ بالرواية التي رواها أكثر الأصحاب و إن أعرضوا عنه وكان فتوى الجميع حتى الرواة لها، مخالفة لها و هذا مما لايمكن الالتزام به، كيف و الرواية على هذا تصير مما فيه كل الريب؟! فكيف يحكم بكونها مما لاريب فيه؟!.

مندفعة: بأنّ الإطلاق الذاتي لاينافي تقديم المقابل للعمل به و الإعراض عما رواه الأكثر، و عليه فلامانع من إرادة الشهرة الروائيّة، فلاتغفل.

و مما ذكر يظهر أنّه لاوجه لحمل الروايتين على الشهرة الفتوائية مع ظهورهما في الشهرة الروائية، فالمراد من قوله عليه السلام (خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر) في المرفوعة و

---

(١) مصباح الاصول ٢: ١٤٢.

قوله ﷺ (ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذى حكما به المجمع عليه عند اصحابک فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك فإنّ المجمع عليه لاريب فيه) في المقبولة هو خصوص الرواية المشهورة من الروايتين، و لايشمل الشهرة الفتوائية. كما أفاده الشيخ الانصاري؛ حيث قال: إنّ المراد بالموصول في المرفوعة هو خصوص الرواية المشهورة من الروايتين دون مطلق الحكم المشهور، ألاترى أنّك لو سئلت عن أنّ أي مسجد أحبّ إليك؟ قلت: ما كان الاجتماع فيه أكثر، لم يحسن للمخاطب أن ينسب إليك محبوبية كل مكان يكون الاجتماع فيه أكثر بيتاً كان أوخاناً أو سوقاً... إلى أن قال: و من هنا يعلم الجواب عن التمسك بالمقبولة.

هذا مضافاً إلى أنّ الشهرة الفتوائيّة مما لايقبل أن يكون في طرفي المسألة و عليه فقوله (يا سيدي إنّهما مشهوران مأثوران) أوضح شاهد على أنّ المراد من الشهرة في الرواية هي الشهرة الروائية الحاصلة بما اتفق الكل على روايته أو تدوينه، لأنّ هذا مما يمكن اتصاف الروايتين المتعارضتين به لجواز صدورهما معاً و إن لم يتم جهة الصدور إلّا في أحدهما على أنّ إطلاق الشهرة في مقابل الإجماع إطلاق حادث مختص بالاصوليين، و المراد من المشهور في الرواية هو الإجماع الواضح المعروف، و منه شهر فلان سيفه و سيف شاهر. فالمراد من الرواية حينئذٍ أنّه يؤخذ بالرواية التي يعرفها جميع أصحابك و لاينكرها أحد منهم، و يترك ما لايعرفه إلّا الشاذ و لايعرفها الباقي، فالشاذ مشارك للمشهور في معرفة الرواية المشهورة، و المشهور لايشارك الشاذ في معرفة الرواية الشاذة؛ و لهذا كانت الرواية المشهورة من قبيل بيّن الرشد و الشاذ من قبيل المشكل الذي يرد علمه إلى أهله، و إلّا فلا معنى للاستشهاد بحديث التثليث[1] و قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد؛ في محكى كلامه إنّ الشهرة ربّما تكون من حيث الفتوى فقط و أخرى من حيث الرواية كذلك وثالثة تكون على العمل بالرواية و الأُولى خارجة عن مفاد الروايتين فإنّ ظهور هما بل كاد أن يكون صريحهما كون

---

(١) فرائد الاصول: ٦٦.

الكلام في جميع الأسئلة الواقعة فيها راجعة إلى تعارض الخبرين فالمراد بالموصول هو الخبر لامحالة و حينئذٍ كان الاشتهار راجعاً إليه لكن الانصاف ان مجرد الاشتهار من حيث الرواية مع إعراض الأصحاب أو عدم إفتائهم بمضمونه أيضا خارج عن مفاد الخبرين و لاأقل من كون منصرفهما غيره فإنّ الظاهر أنّ المراد من قوله خذبما اشتهر بين أصحابك أو المجمع عليه بين أصحابك هو شيوع العمل بمضمون الرواية و اشتهاره لامجرد الاشتهاد من حيث النقل و الرواية و لعمرى أنّه واضح على من اعطى النظر حقه و على هذا كانت الروايتان ناظرتين إلى القسم الثالث من أقسام الشهرة فلاتدلان على حجيّة الشهرة الفتوائية و إنّما تدلان على وجوب ترجيح أحد الخبرين المتعارضين الموافق لفتوى المشهور المعمول به بين الأصحاب على الآخر الذى لم يعمل به و بالجمله غاية ما يمكن استفادته من المشهورة و المقبولة لزوم الأخذ بالخبر الذى اشتهر العمل به و جبر ضعف السند بذلك إن كان فيه ضعف و تقدمه على معارضه المتروك من حيث العمل.(١)

فتحصّل: أنّه لادليل للشهرة الفتوائية؛ بما هي تفيد الظن كالخبر لما عرفت من اختصاص المرفوعة و المقبولة بالشهرة الروائيّة، هذا مضافاً أنّ الشهرة تكون بمعنى الواضحة، و هي أنّ الاشتهار بين الأصحاب في تلك الأزمنة بحيث يكون الطرف المقابل معرضاً عنه بينهم و لايكون مضراً بإجماعهم، و هذا غير الشهرة الاصطلاحية الظنية، فالرواية لاتدل على التعبد بحجيّة الشهرة الفتوائية المفيدة للظن و هي محل الكلام و محتاجة إلى التعبد.

لايقال: إنّ عموم التعليل و هو قوله عليه السلام (فإنّ المجمع عليه لاريب فيه) يكفي لجواز التعدي عن المورد، فاختصاص المورد بالشهرة الروائية لايمنع عن الأخذ به في الشهرة الفتوائية.

لأنّا نقول:

أوّلاً: إنّ عموم التعليل غير ثابت؛ لأنّ المراد من المجمع عليه هو الخبر الذي أجمع على

---

(١) المحاضرات سيدنا الاستاذ المحقق الداماد ٢ / ١١٧ ـ ١١٨.

صدوره من المعصوم، كما يشهد له تطبيقه عليه في قوله عليه السلام (ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا في ذلك حكما به المجمع عليه عند اصحابك فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك.

و عليه فاللام في المجمع عليه لام العهد و إشارة إلى الخبر المجمع عليه، فلايشمل غير الخبر، و إلغاء الخصوصية مع احتمال دخالة الرواية لامجال له.

و **ثانياً**: إنّه لو سلمنا عموم التعليل و عدم اختصاصه بالخبر فهو لايدل على حجيّة الشهرة الفتوائية الظنية، بل تدل على حجيّة الشهرة الفتوائية التي تكشف عن رأي المعصوم كشفاً قطعياً لشذوذ المخالف بحيث لايضر بالإجماع؛ لعدم اعتناء العقلاء به كما أنّ اشتهار الرواية بين الاصحاب بحيث يكون الطرف المقابل شاذاً معرضاً عنهم يكشف عن صدوره عن المعصوم كشفاً قطعيا، و هذا هو المناسب لنفي الريب حقيقة.

ثم لايخفى عليك أنّه لو تم الاستدلال بالرواية على التعبد بالشهرة الظنية الاصطلاحية لما دلت الرواية على حجيّة الشهرة الفتوائية بالذات و لو لم تكن طريقاً إلى رأي المعصوم، بل غايتها هو كون الشهرة كالخبر في حجية الظن برأي المعصوم، و عليه فالشهرة الحاصلة من آراء المتأخرين لاحجيّة لها؛ لعدم كونها كاشفة عن رأي المعصوم فضلاً عن شهرة متأخر المتاخرين، قال في تحريرات في الأُصول: إنّ مصب التعليل في مورد تكون الشهرة ـ سواء كانت روائية او فتوائية ـ و الإجماع كاشفين عن أمر مفروغ منه صادر عنهم عليهم السلام؛ لقول عمر بن حنظلة (و كلا هما اختلفا في حديثكم الحديث) فان المعلوم منه هو الارجاع الى الشهرة لأنّها الطريق، و هكذا الإجماع، فما هو الإجماع القابل لأن يكون طريقاً يكون حجة، و هكذا الشهرة، و عندئذٍ ينحصر بالشهرة القديمة، و لايشمل الشهرة الحديثة الحادثة بين المتأخرين فلا، فلاحظ.[١] فتحصّل أنّه لادليل على حجيّة الشهرة الفتوائية الظنية هذا تمام الكلام في الوجه الأوّل.

---

(١) تحريرات في الاصول ۶: ٣٨٣.

الوجه الثاني:

أنّه يظهر من بعض الكلمات أنّ أدلّة حجيّة خبر الواحد تدلّ على حجيّة الشهرة المصطلحة الظنية بمفهوم الموافقة؛ لأنّه ربّما يحصل منها الظن الأقوى من الحاصل من خبر العادل.

و يمكن الجواب عنه ـ كما أشار إليه شيخنا الأعظم ـ بأنّ هذا خيال ضعيف تخيّله بعض في رسائله، و وقع نظيره من الشهيد الثاني في المسالك حيث وجّه حجيّة الشياع الظني بكون الظن الحاصل منه أقوى من الحاصل من شهادة العدلين.

و وجه الضعف: أنّ الأولوية الظنية أوهن بمراتب من الشهرة، فكيف يتمسك بها في حجيّتها؟! مع أنّ الأولوية ممنوعة رأساً للظن بل العلم بأنّ المناط و العلة في حجيّة الأصل (خبر الواحد) ليس مجرد إفادة الظن؛

و أضعف من ذلك تسمية هذه الأولوية في كلام ذلك البعض مفهوم الموافقة، مع أنّه ما كان استفادة حكم الفرع من الدليل اللفظي الدال على حكم الأصل مثل قوله تعالى «و لا تقل لهما أُف»[1]

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مقصوده من قوله (بل العلم بأنّ المناط و العلة في حجيّة خبر الواحد ليس مجرد إفادة الظن): أنّ المناط لو كان هو ذلك لزم حجيّة رأي فقيه لفقيه آخر فيما إذا حصل له منه الظن، مع أنّه ليس بحجيّة قطعاً، فيعلم منه أنّ مجرد إفادة الظن ليس هو المناط.

و لعل ملاك حجيّة الخبر ـ كما أفاد السيد المحقق الخوئي ـ هو كونه غالب الإصابة باعتبار كونه إخباراً عن حسّ، و احتمال الخطأ في الحسّ بعيد، بخلاف الإخبار عن حدس كما في الفتوى؛ فإنّ احتمال الخطأ في الحدس غير بعيد، و يحتمل أيضاً دخل خصوصية أُخرى في ملاك حجيّة الخبر، و مجرد احتمال ذلك كاف في منع الأولوية المذكورة؛ لأنّ الحكم بالأولوية يحتاج إلى القطع بالملاك و كل ماله دخل فيه.[2]

---

(١) فرائد الاصول: ٦٥.

(٢) مصباح الاصول ٢: ١٤٤ ـ ١٤٥.

فتحصّل: أنّه لادليل على حجّيتة الشهرة الفتوائية من حيث إفادتها الظنّ برأي المعصومعليه السلام. فلا تقاس بالخبر. نعم لو حصل من الشهرة كشف قطعي بالنسبة إلى رأي المعصوم فلا إشكال فى حجّيته لأنّ القطع حجة كما لايخفى و مما ذكرنا يظهر حكم نقل الشهرة فإن كانت قطعية يترتب عليه ما يترتب على نقل الاجماع و إن كانت الظنيّة فلا اعتبار له لعدم حجيّة الشهرة الظنية فتحصّل أنّ الشهرة الظنية لاحجيّة لها سواء كانت محصلة او منقولة.

الخلاصة

٣ ـ الشهرة

والكلام فيها يقع في جهات:

الجهة الأُولى:

في أنّ الشّهرة على أقسام:

الأوّل: الشّهرة الرّوائيّة وهي بمعنى كثرة نقلها ويقابلها الشّذوذ والنّدرة والشّهرة بهذا المعنى تكون من المرجّحات عند تعارض الأخبار.

الثّاني: الشّهرة العمليّة وهي بمعنى العمل بالرّواية وهو يوجب الوثوق بصدور الرّواية إن كان فيها ضعف وفي قبالها إعراض المشهور عن الرّواية فإنّه يكشف عن الخلل فيها بحيث يوهن سندها و إن كان صحيحاً.

الثّالث: الشّهرة الفتوائيّة و معناها هو اشتهار الفتوى بحكم من الأحكام الشّرعية بين معظم الفقهاء سواء يعرف في قبالها فتوى الخلاف أو لم يعرف و ربّما تستعمل الشّهرة الفتوائيّة على اتفاق جماعة من المعروفين من العلماء.

ثمّ مورد البحث هو القسم الثّالث لاالأوّل و الثّاني فإنّ البحث عن الأوّل مناسب لباب تعارض الأخبار و البحث عن الثّاني سيأتي في البحث عن حجّيّة خبر الواحد إن شاء الله تعالى.

الجهة الثانية أنّ الشّهرة الفتوائيّة إمّا ملحوظة بما هي تكون كاشفة كشفاً قطعياً عن النصّ أو رأي المعصوم عليه السلام و إمّا ملحوظة بما هي تفيد الظنّ برأي المعصوم عليه السلام كالخبر الواحد.

الجهة الثالثة في الاستدلال على حجّيّة الشهرة الفتوائية الكاشفة كشفاً قطعيّاً عن النصّ و لاإشكال في حجّيّتها من ناحية كونها مصداقاً للقطع كسائر موارد القطع و يتحقّق ذلك في فتوى العلماء بشيء من دون استناد إلى دليل و يكون فتواهم مخالفاً للقاعدة ولكنّه ليس بكثير هذا مضافاً إلى النصّ المكشوف و إن تمّ عند المشهور إلّا أنّه لم يحرز تماميّته عندنا.

نعم إذا اشتهر الفتوى بين القدماء و اتّصل إلى زمان المعصوم كالاجماع المتصل كشف ذلك عن تقرير المعصومعليه السلام و هو حجّة ولافرق فيه بين أن يكون المسألة من الأصول المتلقاة أو غيرها **اللّهمّ إلّا أن يقال:** لايحرز التقرير إلّا في الأُصول المتلقّاة فإنّ المسألة إذا كانت من المسائل التفريعيّة وأخطأ الأصحاب في فهمها من الأُصول المتلقاة لايجب إرشادهم مع بيان الأُصول المتلقاة فتأمّل.

نعم لو كان الاشتهار بالنّسبة إلى المسائل الأصلية المأثورة و اتّصل الاشتهار إلى زمان المعصومعليه السلام كان وزان المتون المأثورة وزان الأخبار للعلم بصدورها عن المعصومعليه السلام و ترجع الشهرة الفتوائيّة حينئذٍ إلى الشهرة العملية بالنّسبة إلى الأخبار كما لايخفى.

الجهة الرّابعة في الاستدلال على الشهرة الفتوائيّة بما هي تفيد الظنّ كالخبر الواحد المفيد للظنّ.

قد استدلّ لذلك بوجوه:

الوجه الأوّل: قولهعليه السلام في مرفوعة زرارة في حكم الخبرين المتعارضين: **«يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشّاذ النّادر».**

وقولهعليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة بعد فرض اختلاف الحكمين لروايتهما حديثين مختلفين وكون راويهما عدلين مرضيين: **«ينظر إلى ماكان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنا و يترك الشّاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإنّ المجمع عليه لاريب فيه قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثّقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنّة وخالف العامّة فيؤخذ به».**

بدعوى أنّ المحتملات في قولهعليه السلام المجمع عليه بالنّظر البدوي أربعة المتّفق عليه عند الجميع أو المشهور بين الأصحاب في قبال الشّاذ النّادر و على الوجهين في الرّواية أو الفتوى فهذه أربعة.

و الاتفاق في الرّواية باطل قطعاً لعدم وقوعة في الخارج إذ ليس لنا رواية رواها جميع أصحاب الأصول و الجوامع.

و الاتّفاق في الفتوى لايساعد مع التعليل بكون المجمع عليه لاريب فيه فإنّ المستفاد منه وجود الرّيب في مقابله ولو كان الفتوى ممّا اتّفق عليه الكلّ بلا استثناء كان القول بخلافه واضح البطلان لاممّا فيه ريب.

و الشّهرة في الرّواية ليست بمراد لوضوح أنّ مقتضى إطلاق الخبر هو لزوم الأخذ بالرواية التي رواها أكثر الأصحاب، و إن أعرضوا عنه و هذا ممّا لايمكن الالتزام به كيف والرّواية على هذا تصير ممّا فيه كل الريب فكيف يحكم بكونها ممّا لاريب فيه.

فانحصر الأمر في أن يكون المراد الشهرة الفتوائيّة بأن يكون مفاد الخبر مشهوراً بين الأصحاب إفتاءاً.

لايقال: حمل الشهرة في الحديث على الشّهرة الفتوائيّة مخالف لغرض الرّاوي كليهما مشهورين لعدم تصوّر الشّهرة الفتوائيّة في طرفي المسألة لأنّا نقول ليس المقصود بالشهرة في الحديث الشهرة بالمعنى الاصطلاحي أعني ذهاب الأكثر إلى طرف بل يراد بها معناها اللّغوي أي الوضوح فالمشهور هو الواضح المعروف في قبال الشّاذ الذي ينكر و هذا المعنى يتصوّر في طرفي المسألة كما إذا فرض كون كليهما ظاهرين بين الأصحاب ولو فرض كون أحدهما أكثر من الأخر إذا لم يبلغ الأخر إلى حدّ الشّذوذ والنّدرة.

يرد على ذلك أنّ المستفاد من الحديثين أنّ الشهرة الفتوائية مرجّحة للرواية الواجدة لشرائط الحجّيّة مع قطع النظر عن المعارض وهذا أجنبي عمّا نحن بصدده و هو حجّيّة الشهرة بنفسها.

إلّا أن يقال: بإلغاء الخصوصيّة بأن يدعى لا خصوصيّة لوجود رواية تكون موافقة للشهرة كما لاخصوصيّة لوجود رواية يخالف مضمونها لها و هو كما ترى لإمكان منع إلغاء الخصوصيّة لاحتمال خصوصية الرّواية الموافقة لمضمون الشهرة في حجيّتها.

و عليه فلا دليل على حجيّة الشّهرة الفتوائيّة بما هي مفيدة للظنّ لاحتمال كون الحجّة أمراً مركّباً من الرّواية و الشهرة.

و دعوى أنّ التعليل بقوله عليه السلام: «**فإنّ المجمع عليه لاريب فيه**» يغنينا عن إلغاء الخصوصيّة فإنّ المراد من المجمع عليه في الموضعين هو المشهور بقرينة إطلاق المشهور عليه في قوله عليه السلام و يترك الشّاذّ الذي ليس بمشهور و عليه فقوله عليه السلام فإنّ المجمع عليه الخ يدلّ على أنّ المشهور مطلقاً ممّا يجب العمل به وإن كان مورد التّعليل مورد الترجيح بين الخبرين لأنّ العبرة لعموم الموارد لابخصوصية المورد.

مندفعة بأنّ المراد من الموصول في المرفوعة هو خصوص الرّواية المشهورة من الروايتين دون مطلق الحكم المشهور و هكذا المجمع عليه يراد به الخبر المجمع عليه فلا تشمل الروايتان للشهرة الفتوائيّة بما هي تفيد الظنّ كالخبر و إلغاء الخصوصيّة مع احتمال دخالة الرّواية لامجال له.

ثمّ لو سلّمنا تماميّة دلالة الرّوايتين على حجيّة الشهرة الفتوائية.

فلا تدلّان إلّا على حجيّة الشّهرة الفتوائيّة من جهة كشفها عن رأي المعصوم عليه السلام فحينئذ تكون الشهرة كالخبر في حجيّته بالنّسبة إلى إفادة الظنّ برأى المعصوم عليه السلام ولذا لاتكون الشهرة بين المتأخّرين حجّة لعدم كونها كاشفة عن رأي المعصوم فضلاً عن شهرة متأخّر المتأخّرين بل غايته هو الكشف عن النصّ وقد مرّ مراراً أنّ النصّ وإن كان تماماً عندهم ولكن من الممكن أن لايكون كذلك عندنا.

الوجه الثّاني: هو أدلّة حجيّة خبر الواحد فإنّها تدلّ بالفحوى على حجيّة الشهرة الظنّيّة بمفهوم الموافقة لأنّ الظنّ الحاصل من الشّهرة ربّما يكون أقوى من الظنّ الحاصل من خبر العادل.

و أُجيب عنه أنّ الأوّلية الظّنية أوهن بمراتب من الشّهرة فكيف يتمسّك بها في حجيّتها مع أنّ الأوّليّة ممنوعة رأساً للظنّ بل العلم بأنّ المناط في حجيّة الخبر الواحد ليس مجرد إفادة

الظنّ وإلّا لزم القول بحجيّة كلّ ظنّ مساوٍ للخبر أو أقوى منه وهو كما ترى.

على أنّ تسمية الأولويّة الظنيّة بمفهوم الموافقة لاتساعد الاصطلاح.

و ملاك حجيّة الخبر هو كونه غالب الإصابة باعتبار كونه إخبار عن حسّ و احتمال الخطأ في الحسّ بعيد بخلاف الإخبار عن حدس كما في الفتوى فإنّ احتمال الخطأ فيه غير بعيد ويحتمل أيضاً دخل شيء آخر في ملاك حجيّة الخبر و مجرّد الاحتمال فضلاً عن الظنّ يكفي في منع الأولويّة المذكورة. فتحصّل أنّه لادليل على حجيّة الشّهرة الفتوائيّة الظنيّة و لامجال لإلحاق الظنّ الحاصل منها بالظنّ الحاصل من الخبر.

ثمّ إنّ حكم نقل الشهرة الظنّية إذا كان عن حسّ لايزيد على الشهرة المحصّلة الظنّيّة فإذا عرفت عدم حجيّة الشهرة المحصّلة الظنيّة فالشهرة المنقولة أيضاً كذلك وبالجملة لاتكون الشّهرة الظنيّة حجّة سواء كانت منقولة أو محصّلة وأمّا حكم الشّهرة القطعية فقد مرّ مفصّلاً في الجهة الثّانية وحكم نقلها كحكم نقل الاجماع فلا تغفل.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٤ـ العرف

و الكلام فيه يقع في مقامات:

المقام الأوّل:

في أنّ العرف على قسمين: العرف العامّ و العرف الخاصّ، و الأوّل هو الذي لايختص بقوم و جمع خاص بل يعمّ جميع الأقوام و الملل، و الثاني هو عرف جمع خاصّ كعرف الأطباء أو عرف الإقتصاديّين أو عرف الأُصوليين.

فإذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الشارع جعل موضوعات أحكامه على طبق ما يفهمه العرف العامّ، و لايكون العرف الخاصّ مخاطباً بالخصوص في أحكامه؛ و لذا يشكل الاكتفاء بصدق الموضوعات عند عرف خاصّ مع عدم وضوح صدقه عند عموم الناس، كالموت فإنّه يصدق عند الأطباء بعروض الموت السريري أو الدماغي، و لايصدق عند الناس إلّا بوقفة القلب و لو مع اطلاعهم على صدقه عند الأطباء، فلايترتب أحكام الموت بصدقه عند الأطباء، كما لايخفى.

نعم لو كان صدقه عند قوم خاصّ موجباً لاطلاع عموم الناس عليه و صدقه عند هم أيضاً كفى ذلك في تحقق الموضوع، و لعلّ منه إخبار بعض الأخصّائيين عن وجود الفلس في بعض أنواع الحيتان، فإذا أخبر بعض المتخصّصين عن وجود الفلس فيه بحيث لو نظر الناس إلى موضع الفلس رأوه فيه و صدقوه كفى ذلك في ترتب أحكام ذات الفلس، فلاتغفل.

المقام الثاني:

أنّه لاإشكال في ثبوت مرجعية العرف العامّ في ناحية الموضوعات و الدلالات و الاستظهارات و البناءات و الاعتباريات، و هي كثيرة.

منها: تشخيص حدود المفاهيم و **منها:** تطبيق المفاهيم على المصاديق.

و منها تعيين بقاء الموضوعات بعد تغيير أحوالها و عدمه، فإذا حكم ببقائها جرى استصحاب بقاء حكمها، و إن لم يبق الموضوع الدليلي كما قرّر في محله.

و منها: تصديق الدلالات بأنواعها من المطابقيّة و التضمنيّة و الالتزاميّة و المفهوميّة و المنطوقيّة.

و منها: تعيين نوع الجمع بين الأدلّة من التخصيص أو التقييد او الحكومة أو الورود.

و منها: الحكم بوجود الاعتباريات كاعتبار النصف و الربع و نحوهما من الكسور التسعة من دون تعيين في الجسم الخارجي مع أنّه متشخّص و متعيّن بجميع أجزائه.

و منها: تعيين موضوع الحكم بإدراج شيء، كالملاقاة في مثل «**النجس ينجس الشيء**» و المماسة في مثل «**السكّين يقطع اليد**» و الإشراق في مثل «**الشمس تنضج الاثمار**».

و منها: إلغاء الخصوصيّة في مثل رجل شك في كذا و كذا؛ فإنّ العرف يحكم بعدم مدخلية الرجوليّة.

و منها: تعيين موارد انطباق العناوين الثانويّة و بيان تقديمها.

و منها: تعيين نوع القضية من أنّها خارجيّة أو حقيقيّة. فربّما يفهم العرف بالقرائن الموجودة في نفس الكلام أنّ الحكم سلطاني لايدوم كالنهي عن ذبح الحمار و نحوه للأكل، و إن كان مقتضى الأصل في القضايا هي كونها حقيقيّة.

و منها: البناءات العمليّة العقلائيّة، كرجوع الجاهل إلى العالم، و الاعتماد على قول الثقات، و غير ذلك من الموارد.

المقام الثالث:

أنّ العرف العامّ مرجع في الموارد المذكورة و نحوها فيما إذا حكم العرف بالعلم و اليقين دون الظن و التخمين فضلاً عن كونه ناشئاً عن المسامحة، بل يختص حكم العرف غالباً بالمرتكزات الثابتة عندهم كما لايخفى.

المقام الرّابع:

أنّه يجوز تخطئة الشارع للعرف فيما يحكم به أو فيما يبني عليه، و كم له من نظير، كالنهي عن المعاملات الربويّة، و اللعب بالملاهي، و شرب المسكر و غيرها من الأمور.

و لاإشكال فيه؛ لأنّ النهي الشرعي يكشف عن خطأ العرف في تشخيصه في الموارد المنهية. هذا مضافا إلى أنّ بنائات العرف لاحجيّة لها إلّا بامضاء الشارع أو تقريره و مع النهي لاإمضاء و لاتقرير نعم لزم أن تكون التخطئة صريحة بحيث لايبقى عذر للعرف كعدم الالتفات.

المقام الخامس:

أنّه هل يجوز للعرف أن يلاحظ الملاكات و المناطات الظنية لكشف الأحكام الشرعيّة حسبما تقتضيه تلك الملاكات أو لايجوز؟ و الظاهر من عبارات أهل السنّة الذين ذهبوا إلى جواز القياس و الأخذ بالاستحسان هو الأوّل.

قال ابن عابدين: و اعلم أنّ اعتبار العادة و العرف رجع إليه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلاً...إلى أن قال: و في شرح الاشباه للبيري قال في المشرع الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي و في المبسوط الثابت بالعرف كالثابت بالنّص،[١] انتهى.

و كيف كان فقد استدلّوا لذلك بوجوه:

منها: قوله عزّوجلّ: ﴿خُذِ العفو و أمر بالعُرف و أعرض عن الجاهلين﴾[٢]

و فيه: أنّ الآية الكريمة ليست في مقام بيان حجيّة العرف في آرائه و أحكامه حتى تكون دليلاً على حجيّة العرف، بل المراد من العرف هو المعروف، و الله تعالى أمر نبيه ﷺ بالأمر بالمعروف، و هو مطالبة الناس للإتيان بالمعروف الذي يعرفه عموم العقلاء و الشارع من الأفعال الجميلة و الأخلاق الحميدة، كسائر الآيات الدالّة على وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، كما يشهد لذلك سياق الآية الكريمة؛ فإنّه تعالى أمر في صدرها بالعفو عما فعله الجاهلون و أمر في ذيلها بالإعراض عن الجاهلين. فالمناسب بهم هو الأمر بالمعروف لابيان حجيّة العرف في تشخيص الأحكام و غيرها. قال في الكشاف: و العرف المعروف و الجميل من الأفعال.

---

(١) مجموعة رسائل ابن عابدين: ١٣٢.

(٢) الاعراف / ١٩٩.

و قال في زبدة البيان: الآية تدلّ على رجحان حسن الخلق من العفو ممّا يستحقه الإنسان في ذمّة الغير من الحقوق و غيره و استعمال اللين و الملائمة في المعاملات و الأمر بالمعروف و الإعراض عن الجهّال و عدم مؤاخذتهم بما فعلوا بالنسبة إلى الإنسان، و يؤيّده ﴿و إذا خاطَبَهُم الجاهلون قالوا سلاماً﴾[1]

لايقال: إنّ شمول المعروف لما عرفه العرف و الأمر به يكفي في حجيّة العرف.

لأنا نقول: إنّ الآية ليست في مقام بيان موارد حجيّة العرف حتى يؤخذ باطلاقها، بل تكون في مقام بيان وجوب الأمر بالمعروف الثابت من العقل و الشرع، و المعروف كالارتكازيات والمستقلات العقلية و إن كان ثابتاً، ولكن ذلك لايستلزم كون ما عرفه العرف و لو من القياسات معروفاً، فتدبر جيّداً.

و منها: ما روي عن رسول الله ﷺ: ما رآه المسلمون حسناً فهو عندالله حسن.[2]

و فيه: ـ مضافاً إلى ضعف السند ـ أنّه أجنبي عن المقام؛ فإنّ البحث في مرجعيّة العرف بما هو عرف من دون اختصاص بالمسلمين، و إلّا فهو سيرة المسلمين، و هي كاشفة عن تقرير المعصوم، و لاتكون للنصوص، كما لايخفى.

و منها: ما حكي عن «بدران» من أنّ الشارع قرّر كثيراً من العادات العربية و سكت عنها و لم يردعها، و بنى مسائل الديات و القسامة على العرف و أقرّها، و ليست هذه العادات إلّا العرف، فيعلم من إقرارها أنّه ﷺ أقرّهم على العرف و جعله مرجعاً و دليلاً كسائر الأدلّة.[3]

و فيه: ما لايخفى؛ فإنّه خلط بين إقرارهم على العرف بما هو عرف، و بين إقرار حكم من أحكام العرف لموافقته مع الأحكام الإسلامية المبنيّة على المصالح و المفاسد. فما أقرّه النبي ﷺ هو الثاني دون الأوّل، و بينهما بون بعيد. و بعبارة أخرى: تصديق العرف بنحو

(١) زبدة البيان: ٥٥٦ ـ ٥٥٧.

(٢) مجموعة رسائل ابن عابدين: ١١٣.

(٣) اجوبة المسائل المبنائية: ١٦٧.

الموجبة الجزئية لايستلزم تصديقه بنحو الموجبة الكلية، و الكلام في حجيّة العرف بنحو الموجبة الكلّية. نعم لو قلنا بنحو السالبة الكلّية: أنّ العرف لايصح حكمه في مورد كان إقرار النبيّ صلى الله عليه و آله في مورد من الموارد منافياً لذلك.

و بالجملة فالتحقيق أنّ العرف لايقدر على تعيين الأحكام الشرعية بملاحظة المناطات و الملاكات الظنيّة؛ لعدم احاطته بذلك بل النصوص الكثيرة تمنع و تحذر حذراً شديداً ان يقرب الانسان نحو القياس و الأخذ بالملاكات الظنيّة، و هي على طوائف:

منها موثقة الريّان بن الصلت عن علي بن موسي الرضا عن ابيه عن آبائه عن اميرالمؤمنين عليه السلام قال: قال رسول صلى الله عليه و آله قال الله جلّ جلاله... و ما على ديني من استعمل القياس في ديني.[1]

و منها موثقة سماعة بن مهران عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت: جعلت فداك أنّ اُناساً من أصحابك قدلقوا آباءك[2] وجدّك، و قد سمعوا منهما الحديث، و قد يرد عليهما الشيء ليس عندهم فيه شيء و عندهم مايشبهه فيقيسوا على أحسنه قال فقال ما لكم و القياس، إنّما هلك من هلك بالقياس. قال: قلت أصلحك الله و لم ذاك؟ قال: لأنّه ليس من شيء إلّا و قد جري به كتاب و سنّة، و إنّما ذاك شيء اليكم إذا ورد عليكم أن تقولوا. قال: فقال: إنّه ليس من شيء إلّا و قد جرى به كتاب و سنة، ثم قال: إنّ الله قد جعل لكل شيء حداً، و لمن تعدّى الحدّ حداً.[3]

و منها موثقة محمّدبن حكيم قال: قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام: جعلت فداك فقّهنا في الدين و أغنانا الله بكم عن الناس حتى أنّ الجماعة منّا لتكون في المجلس ما يسأل رجل صاحب (إلّا و ـ خ) تحضره المسألة و يحضرها جوابها فيما منّ الله علينا بكم، فربّما ورد علينا الشيء لم يأتنا فيه عنك و لاعن آبائك (عنه ـ خ) شيء فنظرنا إلى أحسن ما

(١) جامع الاحاديث ١: الباب ٧ من ابواب المقدمات، ح ٥.

(٢) ولعله: اباك.

(٣) جامع الاحاديث ١: الباب ٧، من ابواب المقدمات، ح ١٦.

يحضرونا و أوفق الأشياء لما جاءنا عنكم فنأخذ به؟ فقال: هيهات هيهات في ذلك، و الله هلك من هلك يا ابن حكيم. قال: ثم قال: لعن الله أبا حنيفة كان يقول: قال علي وقلت. قال: محمّد بن حكيم لهشام بن الحكم: و الله ما أردت إلّا أن يرخّص لي في القياس.(١)

و منها موثقة زرارة بن أعين قال: قال لي أبوجعفر محمّد بن علي عليه السلام: يا زرارة إياك و أصحاب القياس في الدين، فانهم تركوا علم ما وكّلوا به و تكلّفوا ما قد كفوه. يتأولون الأخبار و يكذبون على الله عزّوجلّ، و كأني بالرجل منهم ينادى من بين يديه قد تاهوا و تحيروا في الأرض و الدين.(٢)

و منها خبر الثمالي قال: قال علي بن الحسين عليه السلام: إنّ دين الله عزّوجلّ لايصاب بالعقول الناقصة و الآراء الباطلة و المقاييس الفاسدة، و لايصاب إلّا بالتسليم، فمن سلّم لنا سلم و من اقتدى بنا هدي، و من كان يعمل بالقياس و الرأي هلك، و من وجد في نفسه شيئاً ممّا نقوله أو نقضي به حرجاً كفر بالذي أنزل السبع المثاني، و القرآن العظيم و هو لايعلم.(٣)

و منها صحيحة أبان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إنّ السنة لاتقاس، ألاترى أنّ المرأة تقضي صومها و لاتقضي صلاتها، يا أبان إنّ السنة إذا قيست محق الدين.(٤)

إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة.

فتحصّل: أنّه لادليل على مرجعيّة العرف في الأحكام الشرعيّة من جهة كشفها عن الملاكات و المناطات الظنيّة، بل المستفاد من النصوص كما عرفت هو ممنوعيّة إعمال نظرهم في هذا المضمار معلّلاً بأنّهم قاصرون عن فهم المصالح و المفاسد الواقعية الباعثة نحو الأحكام الشرعية؛ و لذا صرح الشارع في غير مورد بأنّ الأحكام كلها مبيّنةٌ في الكتاب و السنة و تبق إلى يوم القيامة بمثل قوله صلى الله عليه وآله: حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة، و حرامه حرام إلى يوم القيامة.

---

(١) جامع الاحاديث ١: ٢٧٤ الباب ٧، من ابواب المقدمات، ح ٢٠.

(٢) جامع الاحاديث ١: / ٢٧٦، الباب ٧، من ابواب المقدمات، ح ٢٨.

(٣) جامع الاحاديث ١: ٢٧٦، الباب ٧ من ابواب المقدمات، ح ٢٩.

(٤) جامع الاحاديث ١: الباب ٧ من أبواب المقدمات، ح ۴.

و عليه فدعوى أنّ الأحكام تتغيّر بحسب تغيّر الأعصار و الأزمنة والمرجع في ذلك هو العرف العامّ، دعوى سخيفة جدّاً و مخالفة لضرورة المذهب لو أريد بذلك استقلال العرف في كشف الأحكام من الملاكات و المناطات الظنيّة.

و الأسخف من ذلك هو دعوى أنّ الأحكام في بقائها تحتاج إلى مقبوليّة العرف العام و لو من جهة كونها غير موافقة لتمايلاتهم و أهوائهم، و تحرز المقبولية بآراء الوكلاء في المجالس أو آراء الموكلين، مع أنّ بقاء الأحكام لايشترط بالمقبولية العرفية أصلاً و أبداً. نعم تحتاج الأحكام في الإجراء إلى مساعدة العرف العامّ و يجب عليهم المساعدة، و الإهمال في ذلك يوجب العقاب و العذب الأليم.

و لاينافي ما ذكر سقوط بعض الأحكام عن الفعلية بعروض العناوين الثانويّة؛ فإنّ الاحكام الثانويّة شرعيّة أيضاً، و لادخالة للعرف فيها إلّا من ناحية صدق العناوين الثانوية.

و هكذا لاينافيه حصول التغييرات في ناحية بعض مصاديق الموضوعات؛ فإنّ المتغيّر في أمثال ذلك هو نفس بعض المصاديق و الحكم ثابت على موضوعه، مثلاً إذا تحققت العادة بالمراهنة في اللعب بشيء كان اللعب بالشيء المذكور مصداقاً للقمار، و يترتب عليه حكم القمار، فإذا انتفت عادة المراهنة عن اللعب المذكور خرج اللعب المذكور عن مصداق القمار، فالمتغيّر هو اللعب المذكور، و أمّا القمار و حكمه فهما ثابتان و لايعرضهما تغيير أصلاً.

و هكذا لايرتبط بمرجعيّة العرف ولاية الأئمة المعصومين عليهم السلام و المنصوبين من قبلهم على تغيير الأحكام موقتا كرفع الوجوب أو ايجاب ما لم يجب إذا اقتضت المصلحة ذلك كما في الأحكام السلطانية كرفع وجوب الخمس أو ايجاب أداء شيء زائد على موارد الزكاة و غير ذلك؛ فإنّ ذلك يختص شرعاً بالإمام المعصوم عليه السلام و من نصبه بالنصب الخاصّ أو العامّ فلاتغفل.

الخلاصة

۴ ـ العرف

والكلام فيه يقع في مقامات:

المقام الأوّل:

في أنّ العرف على قسمين العرف العامّ و العرف الخاصّ و الأوّل هو الذي لايختصّ بقوم و جمع خاصّ بل يعمّ جميع الأقوام و الملل.

و الثّاني: هو عرف جمع خاصّ كعرف الأطبّاء أو عرف الأصوليين و نحوهم و الشّارع جعل موضوعات أحكامه على طبق مايفهمه العرف العامّ و لايكون العرف الخاصّ مخاطباً له بالخصوص في أحكامه.

و لذا يشكل الاكتفاء بصدق الموضوعات عند عرف خاصّ مع عدم ثبوت صدقه عند عرف العامّ نعم لو كان صدقه عند عرف خاصّ موجباً لإمكان اطلاع عموم النّاس عليه وصدقه عندهم كفى ذلك في رفع الإشكال.

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

المقام الثاني:

أنّه لاإشكال في ثبوت مرجعيّة العرف في ناحية الموضوعات و الدلالات و الاستظهارات و البناءات و الاعتبارات و هي كثيرة.

منها تشخيص حدود المفاهيم والمعاني.

و منها تطبيق المفاهيم على المصاديق.

و منها تعيين بقاء الموضوعات بعد تغيير أحوالها وعدمه.

و منها تصديق الدّلالات بأنواعها من المطابقيّة و التضمنيّة و الالتزاميّة و المفهوميّة و المنطوقيّة.

و منها تعيين نوع الجمع بين الأدلّة من التّخصيص أو التّقييد أو الحكومة أو الورود.

و منها الحكم بوجود الاعتبارات كاعتبار النّصف والرّبع ونحوهما من الكسور التسعة من دون تشخّص خارجي لها مع أنّ الجسم الخارجي متشخّص ومتعيّن بجميع أجزائه.

و **منها** تعيين موضوع الحكم بإدراج شيء كالملاقاة في مثل «**النجس ينجّس الشيء**» و كالمماسّة في مثل «**السكّين يقطع اليد**».

و **منها** إلغاء الخصوصيّة في مثل رجل شكّ في كذا و كذا فإنّ العرف يحكم في مثله بعدم مدخليّة الرجوليّة.

و **منها** تعيين موارد انطباق العناوين الثّانويّة.

و **منها** تعيين نوع القضيّة من الخارجيّة أو الحقيقيّة.

و **منها** البناءات العمليّة العقلائيّة كرجوع الجاهل إلى العالم وغير ذلك من الموارد.

المقام الثّالث:

أنّ العرف مرجع في الموارد المذكورة و نحوها فيما إذا حكم بالعلم و اليقين دون الظنّ و التخمين و المسامحة.

المقام الرّابع:

أنّه يجوز للشارع تخطئة العرف فيما حكم أو بنى عليه وكم له من نظير كالنهي عن المعاملات الربويّة و مالية المسكرات و غير ذلك و لاإشكال فيه لأنّ النهي الشرعي يكشف عن خطأ العرف في تشخيصة نعم يلزم أن يكون التخطئة صريحة حتّى يتوجّه إليها العرف عند كون ماعليه العرف ارتكازياً.

المقام الخامس:

أنّه هل يجوز للعرف أن يلاحظ الملاكات والمناطات الظنّيّة لكشف الأحكام الشرعيّة حسبما تقتضية تلك الملاكات أو لايجوز و الظاهر من أهل التسنن هو الأوّل و استدلّوا له لوجوه:

منها: قوله تعالى: **﴿خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين﴾**[1] بدعوى أنّ الأمر باتّباع العرف يفيد حجيّته.

و فيه أنّ الآية الكريمة ليست في مقام بيان حجيّة العرف في آرائه و أحكامه حتّى تكون دليلاً على حجيّة العرف بل سياق الآية باعتبار قبلها و بعدها يشهد بأنّ المراد من العرف هو

---

(١) الأعراف / ١٩٩.

المعروف من الأفعال الجميلة و الأخلاق الحميدة و عليه فتكون هذه الآية كسائر الآيات الدالّة على وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر في الأمر بالمعروف و قد أمر سبحانه و تعالى في صدر الآية بالعفو عمّا فعله الجاهلون وأمر في ذيلها بالإعراض عن الجاهلين.

و لذلك قال في زبدة البيان الآية تدلّ على رجحان حسن الخلق ممّايستحقّه الإنسان في ذمّة الغير من الحقوق وغيره واستعمال اللين والملائمة في المعاملات و الأمر بالمعروف و الإعراض عن الجهّال.(١)

ومنها النبويّ صلّى الله عليه وآله وسلّم مارآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن.(٢)

و فيه مضافاً إلى ضعف السّند أنّه أجنبي عن المقام فإنّ البحث في مرجعيّة العرف لاحجيّة سيرة المسلمين.

و منها أنّ الشّارع قرّر كثيراً من العادات العربيّة وسكت عنها و لم يردعها و بنى مسائل الدّيات و القسامة على العرف و أقرّها و ليست هذه العادات إلّا العرف فيعلم من إقرارها في تلك الموارد أنّه أقرّهم على العرف و جعله مرجعاً ودليلاً كسائر الأدلّة.(٣)

و فيه مالايخفى فإنّه خلط بين إقرارهم على العرف بما هو عرف وبين إقرار حكم من أحكام العرف لموافقته مع الأحكام الإسلاميّة المبنيّة على المصالح و المفاسد الواقعيّة فالثّابت هو الثّاني لاالأوّل و بينهما بون بعيد.

و بعبارة أُخرى تصديق العرف بنحو الموجبة الجزئية لايستلزم تصديقه بنحو الموجبة الكلّية و الكلام في حجيّة العرف بنحو الموجبة الكليّة و الأدلّة المذكورة لاتفي بذلك و بالجملة فالتحقيق أنّ العرف لايقدر على تعيين الأحكام الشرعيّة بملاحظة المناطات و الملاكات الظنيّة لعدم إحاطته بذلك.

هذا مضافاً إلى منع النّصوص القطعيّة الكثيرة عن ذلك و الأمر بالتحذّر عنه منها موثقة

---

(١) زبدة البيان: ٥٥٦ـ٥٥٧.

(٢) مجموعة رسائل ابن عابدين: ١١٣.

(٣) أجوبة المسائل المبنائية: ١٦٧.

الريّان بن الصلت عن علي بن موسى الرّضا عليهماالسّلام عن أبيه عن آبائه عن أميرالمؤمنين عليه السلام قال قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله قال الله جل جلاله وما على ديني من استعمل القياس في ديني.[١]

و منها موثّقة سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: مالكم و القياس إنّما هلك من هلك بالقياس... الحديث.[٢]

و منها صحيحة أبان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إنّ السّنة لاتقاس ألاترى أنّ المرأة تقضي صومها و لاتقضي صلاتها، ياأبان إنّ السّنة إذا قيست محق الدّين.[٣] و غير ذلك من صحاح الأخبار.

فتحصّل أنّه لادليل على مرجعيّة العرف في الأحكام الشرعية من جهة كشفها عن الملاكات و المناطات الظنيّة بل المستفاد من النصوص الصحيحة هي ممنوعيّة إعمال النظر حول هذا لقصورهم عن الإطّلاع اللّازم.

و دعوى تغيير الأحكام حسب تغيير الأزمان و الأعصار و المرجع في كلّ زمان و عصر هو العرف العام سخيفة جدّاً ومخالفة لضرورة المذهب لو أريد بذلك استقلال العرف في كشف الأحكام من الملاكات والمناطات الظنيّة.

و الأسخف من ذلك هو توهّم أنّ الأحكام في بقائها تحتاج إلى مقبوليّة العرف العامّ وتحرّز المقبوليّة بآراء وكلائهم في المجالس المليّة مع أنّ بقاء الأحكام لايشترط بشيء و إنّما اللاّزم في إجرائها هو مساعدة العرف العام و يجب عليهم لذلك المساعدة في هذه الجهة يوجب العقاب و العذاب الأليم و حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة والأحكام ثابتة على موضوعاتها و المتغيّر هو بعض مصاديقها.

نعم يمكن تغيير الأحكام موقّتاً بسبب عروض العناوين الثّانوية توسّط الأئمّة عليهم السلام والمنصوبين من قبلهم ولكنّه لايرتبط بالعرف كما لايخفى.

---

(١) جامع الاحاديث ١: الباب ٧ من أبواب المقدّمات ح٥.

(٢) جامع الاحاديث ١: الباب ٧ من أبواب المقدّمات ح ١٦.

(٣) جامع الاحاديث ١: الباب ٧ من أبواب المقدّمات ح ٤.

٥ـ السيرة القطعيّة العقلائيّة

السيرة القطعيّة من العقلاء على عمل من دون اختصاص بزمان أو مكان أو ملّة أو نحلة كالعمل بالظواهر الكلاميّة أو الأمارات أو أصل الصحة أو أصالة اليد أو الاكتفاء بالامتثال الظنّي عند تعذر الامتثال التفصيلي و الإجمالي أو رجوع الجاهل إلى العالم و غير ذلك حجّة عقلائيّة.

ولكن السيرة العقلائيّة بنفسها ليست بحجّة شرعيّة لأنّ العمل لاكشف له بالنسبة إلى الواقع، و القطع بالسيرة كاشف عن وجود السيرة لاكاشفيتها عن الواقع كما لايخفى. و عليه فحجّية السيرة شرعاً تحتاج إلى دليل خارجي، و هو إمضاء الشارع و لو بعدم الردع عنها؛ فإنّه تقرير بالنسبة إلى سيرتهم، و الإمضاء الشرعي يوجب حجيّة السيرة العقلائيّة لإثبات الحكم الشرعي؛ لاكتفاء الشارع بها.

و لافرق في ذلك بين أن يكون السبب في تحقق سيرة العقلاء هو الارتكاز كارتكاز رجوع الجاهل إلى العالم أو ندرة المخالفة كما في الأمارة أو تسهيل الأمر في مقام الامتثال أو غير ذلك. فإذا علمنا بتحقق السيرة العقلائية و كونها في مرأى و منظر الشارع و إمضائه إيّاها ولو بسكوته عن ردعها كانت السيرة المذكورة حجّة لإثبات الحكم الشرعي بلا كلام. هذا بخلاف السيرة العقلائيّة الحادثة فإنّها ليست بكاشفة و لاتكون مورد الإمضاء الشرعي. فلاحجيّة لها لحدوثها و عدم كونها في مرأى و منظر الشارع، كما لايخفى.

ثم إنّ السيرة القطعيّة العمليّة من العقلاء التي أمضاها الشارع حجّة بالنسبة إلى مورد عملهم، و لايتجاوز عنه إلى غيره؛ لاختصاص عملهم بهذا المورد. فلاوجه للتعدّي عنه إلى سائر الموارد.

نعم لو علم أن عملهم في مورد من باب المصداق و المثال فلايختص عملهم بهذا المورد، كما لعلّه لايبعد دعوى عدم اختصاص ملكيّة الجهات و العناوين عند العقلاء بالجهات و العناوين التي كانت مورداً للابتلاء في تلك الأزمنة كبيت المال و المساجد و عناوين الفقراء،

بل الجهات المتداولة في زماننا هذا تكون كذلك؛ لأنّ الموارد التي كانت مورداً للابتلاء في الأزمنة السابقة لاخصوصية لها، بل الجهة بما هي جهة كانت منظورة للعقلاء و الأمور المذكورة من باب المصداق. و عليه فلكية الشركات العامة أو الخاصة مما تداولت في زماننا هذا أيضاً مورد الإمضاء و التقرير.

ثمّ إنّ السيرة العقلائية قابلة للرّد فيجوز للشارع أن يردعها لأنّها ليست كالقطع حتّى تابى عن الردع لما عرفت من أنّها ليست بكاشفة بل هي عمل

ولكن الردع عنها لزم أن يكون بنحو التصريح حتى يوجب التفات العقلاء بأنّ طريقتهم و سيرتهم مردودة و لذا قلنا بأنّ العموم لايكفي في ردع السيرة لأنّهم لايرون طريقتهم مشمولة للعموم فمثل قوله تعالى إنّ الظنّ لايغني من الحق شيئاً بناء على تسليم دلالتها على عدم حجّية الظنون في المسائل الفرعيّة لايكفي في ردع طريقة العقلاء على الاعتماد على خبر الثقات لأنّهم لايرون أنفسهم ظانّين حتى يشملهم العموم المذكور فتدبر جيداً.

هذا كله بالنسبة إلى السيرة العقلائية التي كانت في مرأى و منظر الشارع، و أمّا السيرة و البنائات المستحدثة فالمشهور أنّه لادليل على حجيتها ولكن ذهب بعض الأعلام إلى أن البنائات العقلائية المستحدثة إذا فحص في الأدلّة و لم يوجد شيء يصلح للردع عنها تكون حجّة أيضاً لأنّ بناء الشارع على التقرير أو ردع البنائات لايختص بزمان خاص كزمانه بل هو في مقام تصحيح أوردّ البنائات في جميع الأزمنه و عليه فاللازم عليه أن يردع البنائات المستحدثة إذا لم تكن مورداً لقبوله و حيث فحصنا و لم نر شيئاً يصلح للردع كفى ذلك في تقريره إيّاها فتكون حجّة فليتأمّل.

ثم لاحاجة في حجّية السيرة العقلائية إلى الإمضاء بل يكفي فى الحجّية عدم الردع لأنّ العقلاء يكتفون بذلك في أحكام الموالي و العبيد و هذا أمر شايع و لم ينقل عن الشارع اعتبار الإمضاء و عدم الاكتفاء بعدم الردع و هو يشهد على أن الشارع يكتفي في الحجية بعدم الردع، فتدبّر جيّداً.

الخلاصة

٥ ـ السيرة القطعيّة العقلائيّة

السّيرة القطعيّة العقلائيّة على عمل من دون اختصاص بزمان أو مكان أو ملّة أو نحلة كالعمل بالظّواهر الكلاميّة أو رجوع الجاهل إلى العالم حجّة عقلائية والقطع بالسّيرة كاشف عن وجودها ثمّ إنّ السّيرة ليست بنفسها حجّة شرعية مالم ينضم إليها إمضاء الشّارع ولو بعدم الرّدع فإنّ إمضاء الشّارع يكشف عن تقرير الشّارع بالنّسبة إليها ومع تقرير الشّارع يثبت الحكم الشرعي وبدون التقرير المذكور لايفيد حكماً شرعياً لأنّها ليست بحجّة شرعيّة.

وعليه فاللازم في حجّيّة السّيرة القطعيّة العقلائيّة شرعاً هو أن تكون السّيرة المذكورة في مرآى ومنظر الشّارع حتّى يتعلّق بها الإمضاء وعدم الردع.

هذا بخلاف السّيرة العقلائيّة الحادثة فإنّها لم تكن في زمان الشّارع حتّى يكشف عدم الرّدع عنها عن تقرير الشّارع إيّاها **اللّهمّ إلّا أن يقال**: كما أفاد بعض الأعلام أن الشّارع كان في مقام تصحيح أو ردّ جميع البناءات في مطلق الأزمنة وحينئذ إذا فحصنا ولم نجد شيئاً يصلح للرّدع جاز الاكتفاء به في تقريره إياها فتكون حجّة فتأمّل.

ثمّ إنّ السّيرة العقلائيّة قابلة لردع الشّارع لأنّها ليست كالقطع حتّى تأبى عن الردع.

نعم لزم في الرّدع أن يكون صريحاً حتّى يتوجّه العقلاء إلى خطأ مااستقر عليه بنائهم.

٦ـ السيرة المتشرعة

سيرة المتدينين بما هم متديّنون تكشف عن كون السبب في سيرتهم هو دينهم، و احتمال أن يكون سيرتهم من عند أنفسهم لا من جهة أمر الشارع بعيد بل محال عادي، وعليه فسيرة المتشرعة بنفسها كاشفة عن الدليل الشرعي كما لايخفى.

والكشف المذكور عن أمر شرعي في السيرة المتشرعة هو الفارق بين السيرة المتشرعة والسيرة العقلائية، لما عرفت من أن سيرة العقلاء لاتكشف عن الدليل الشرعي إلّا بإمضاء الشارع ولو بعدم الردع كما لايخفى.

ثمّ إنّ سيرة المسلمين إذا كانت مستندة إلى قلّة المبالاة بأمر الدين ليست من سيرة المتدينين بما هم متدينون وخارجة عن محل البحث، وإذا شككنا أن السيرة سيرة المتدينين بما هم متدينون أو سيرتهم بسبب قلة المبالاة في الدين و مسامحتهم لا تكشف عن الدليل الشرعي، وليست بحجّة.

ثمّ إذا تعارضت السيرة المتشرعة مع السيرة العقلائية فالأُولى مقدمة على الثانية و تكشف عن ردع الشارع عن السيرة العقلائية؛ لأنّ السيرة العقلائية تكون حجّيّتها موقوفة على عدم ردع الشارع عنها، والسيرة المتشرعة الكاشفة عن رأي المعصوم والدليل الشرعي تكفي في ردعها كما لايخفى.

ثم إنّ كشف سيرة المتدينين بما هم متدينون عن الدليل الشرعي لايختص باجتماع جميع الطوائف من المسلمين على عمل، بل لعله يكشف عنه أيضاً سيرة الفرقة المحقة بما هم متدينون. و الفرق أن سيرة المسلمين تكشف عن رضا النبي صلى الله عليه وآله وسيرة الفرقة المحقّة تكشف عن رضا أهل البيت عليهم السلام، وكلاهما حجّتان كما لايخفى.

وكيف كان، فاللازم في السيرة المتشرعة أن لاتكون السيرة مستندة إلى النصوص، أو الفتاوى و إلّا فلاتكشف السيرة عن غيرهما لاحتمال استناد سيرتهم إليهما.

الخلاصة

٦ ـ السيرة المتشرعة

سيرة المتديّنين بما هم متديّنون تكشف عن كون السبب في سيرتهم هو دينهم و احتمال أن يكون سيرتهم من عند أنفسهم لامن جهة أمر الشّارع بعيد جداً بل محال عادي و عليه فسيرة المتشرّعة بنفسها تكشف عن الدّليل الشرعي و هذا الكشف هو الفارق بين سيرة المتشرّعة وسيرة العقلاء لما عرفت من أن السّيرة العقلائيّة لاتكشف عن الدّليل الشّرعي مالم ينظم إليها إمضاء الشّارع و لو بعدم الرّدع.

و السّيرة المتشرعيّة تكشف فيما إذا لم تكن مستندة إلى قلّة المبالاة بأمر الدّين ولو شككنا في ذلك فضلاً عن العلم به فلا تكشف عن شيء كما لايخفى.

قال سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد و سيرة المتشرّعة من أقوى أدلّة الباب و لايتطرّق فيها احتمال الرّدع بالآيات و الأخبار و بذلك تمتاز عن سيرة العقلاء فإنّها كما ترى يحتمل ردعها.(١)

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ثمّ إنّه إذا تعارضت السّيرة المتشرعيّة مع السّيرة العقلائيّة فلا إشكال في تقديم السّيرة المتشرعيّة لأنّ حجيّة السّيرة العقلائيّة موقوفة على عدم الرّدع عنها و السّيرة المتشرعيّة تكفي للردع عنها كما لايخفى.

ثمّ إنّ سيرة المتشرعيّة الكاشفة لاتختصّ بصورة اجتماع جميع الطوائف من المسلمين على عمل بل تكشف إذا كانت من الفرقة المحقة و الفرق بين صدق اجتماع الطوائف و اجتماع الفرقة المحقّة أن في الأولى تكشف عن إمضاء النّبيّ صلى الله عليه وآله وفي الثّاني تكشف عن إمضاء الإمام المعصوم عليه السلام.

ثمّ إنّ السّيرة الكاشفة تكشف عن التقرير مادام لم يستندوا إلى النّصوص أو الفتاوى و إلّا فلا تفيد إلّا نفس النّصوص أو الفتاوى.

---

(١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ: ١٥٢/٢.

٧ـ الخبر الواحد

و لايخفى عليك أن النزاع في هذا البحث ليس إلّا في حجيّة الخبر الواحد الذي يكون من الظنون، والبحث عن ثبوت قول المعصوم أو فعله أو تقريره بذلك وعدمه من لوازم المسألة، وليس بنفس المسألة. والمقصود أن الخبر الواحد هل يصلح للحجية أم لا يصلح؟ وهذا من أهم المسائل الأُصولية؛ لصدق موضوعها عليه، إذ هو ما يصلح لأن يكون حجّة على الأحكام الفقهية الكليّة.

و عليه فلاحاجة إلى إرجاع البحث إلى ثبوت السنّة المحكيّة بالخبر وعدمه، كما ذهب إليه شيخنا الأعظم؛ إذ البحث عن الحاكي أيضاً هو بحث عما يصلح للحجيّة. و لعل الإرجاع المذكور ناش من جعل موضوع علم الأصول هو الأدلّة الأربعة، فيبحث عن ثبوت السنة بالخبر و عدمه. وقد مرّ في البحث عن موضوع العلم أنّه لاملزم لجعل موضع علم الأُصول خصوص الأدلة الأربعة. هذا مضافاً إلى أن لازمه هو جعل جملة المباحث الاصولية كالبحث عن القياس والشهرة وغيرهما خارجة عن موضوع علم الأُصول بحيث يكون البحث عنها استطرادياً، وهو كما ترى.

وكيف ما كان يقع الكلام في جهات:

الجهة الأوُلى:

أن المحكي عن السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن ادريس عدم حجيّة الخبر الواحد خلافاً لغيرهم حيث ذهبوا إلى حجيّة الخبر الواحد.

أدلّة المانعين

و استدلّ المانعون بوجوه:

منها: الآيات الدالة على النهي عن اتّباع غير العلم أو القول بغير علم أو الدالة على أن

الظنّ لايغني من الحق شيئاً كقوله عزّوجلّ: ﴿و لاتقف ما ليس لك به علم﴾[١] وكقوله عزّوجلّ: ﴿قل إنما حرّم ربي الفواحش ماظهر منها وما بطن و أن تشركوا بالله ما لم ينزّل به سلطاناً و أن تقولوا على الله ما لاتعلمون﴾[٢] وكقوله تبارك وتعالى: ﴿إنّ الظن لايغني من الحق شيئاً﴾.[٣]

وجه الاستدلال أن التبعية عن الظنّ الخبري اتّباع عن غير العلم، واسناد مفاده إلى الله تعالى قول بغير علم، و بالأخرة هو ظنّ، و الظنّ لايغني من الحق شيئاً.

وفيه ما لايخفى؛ فإنّ أدلّة اعتبار الخبر الواحد قطعيّة، وعليه فاتباع الخبر الواحد و إن كان الخبر مفيداً للظن اتّباع للعلم، و اسناد مفاده إلى الله تعالى إسناد قطعي الاعتبار إليه تعالى، و الأدلّة القطعيّة مما تغني و تفيد. و عليه فمع أدلّة الاعتبار لايبق مورد للآيات الناهية؛ لورود أدلّة الاعتبار بالنسبة إليها، كما لايخفى.

قال في نهاية الأُصول: إنّ متابعة الخبر والعمل به مع قيام الدليل القطعي على حجيته لاتكون عملاً بغير العلم بل هو متابعة للعلم، فيكون دليل الحجية وارداً على الآيات الناهية.[٤]

و قال سيدنا الإمام المجاهد﴿ره﴾: إنّ نفس الطريق و إن كان ظنياً إلّا أن ما يدل على حجيّته أمر قطعي؛ لأنّ ما يدلّ من ظواهر الآيات على حجيّة الخبر الواحد حجّة قطعيّة عند الخصم كسائر الظواهر. فينسلك اتّباع الخبر الواحد في عداد اتّباع العلم، فيتم ميزان الورود. فتدبّر.[٥]

و الأولى أن يقال: إنّ الآيات الناهية تدلّ على النهي عن أخذ ما لا يكون حجّة، فمع أدلّة

---

(١) الاسراء / ٣۶.

(٢) الاعراف / ٣٣.

(٣) يونس / ٣۶.

(۴) نهاية الأُصول: ۴٨٨.

(۵) تهذيب الأُصول ٢: ١٠۶.

الاعتبار والحجيّة للخبر الواحد لامورد للآيات؛ فإنّ المراد من العلم هو الحجّة. قال في نهاية الأُصول: و الشاهد عليه قوله مخاطباً للكفار ﴿**ايتوني بكتاب من قبل هذا أو شهادة من علم إن كنتم صادقين**﴾.[١] و قوله ﴿**قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلّا الظن**﴾[٢] وغير ذلك من الآيات؛ فإنّ المراد من العلم في الآيتين مدارك مأثورة واصلة إليهم من الأسلاف لا القطع، فالمراد من العلم هو الحجّة العقلائية.[٣] و لقد أفاد و أجاد سيدنا الأستاذ المحقّق الداماد في محكي كلامه حيث قال و على هذا يكون جميع ما ثبت جواز الركون إليه بهذه الأدلّة (اى ادلّة الاعتبار) وارداً على مفاد (الآيات التي استدلّ بها المانعون)

لا حاكماً و لامخصّصا.[٤]

و مما ذكر يظهر ما في مصباح الأُصول حيث ذهب إلى حكومة أدلّة حجيّة الخبر على الآيات المذكورة بدعوى أن مفادها جعل الخبر طريقاً بتتميم الكشف، فيكون خبر الثقة علماً بالتعبّد الشرعي بناء على أن المجعول في باب الطرق و الأمارات هي الطريقية كما هو الصحيح.[٥]

و ذلك لما عرفت من أن مع أدلّة الاعتبار يكون الخبر حجة، فلامورد لما يدل على النهي عن اتباع غير الحجة؛ و إن أبيت عن الورود أو الحكومة، فعليك بجواب شيخنا الأعظم حيث قال: والجواب أمّا عن الآيات فبأنّها بعد تسليم دلالتها عمومات مخصّصة بما سيجيء من الأدلّة.[٦]

---

(١) الاحقاف / ۴.

(٢) الانعام / ١۴٨.

(٣) نهاية الاصول: ۴٨٨.

(۴) المحاضرات سيدنا الأستاذ المحقق الداماد ٢ / ١٢١

(۵) مصباح الاصول ٢: ١۵٢.

(۶) فرائد الأُصول: ۶٩.

و تبعه في الكفاية أيضاً حيث قال: و الجواب أمّا عن الآيات فبأنّ الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقاتها هو اتباع غير العلم في الأُصول الاعتقادية لامايعم الفروع الشرعية، ولو سلم عمومها لها فهي مخصّصة بالأدلّة الآتية على اعتبار الأخبار.[1]

لا يقال: إنّ الآيات الدالة على النهي عن الاتباع عن الظن أو الدالة على **﴿إنّ الظن لايغني من الحق شيئاً﴾** آبية عن التخصيص، فكيف يخصص مثل قوله تعالى: **﴿إنّ الظن لايغني من الحق شيئاً﴾**؟!

لانا نقول: إنّ الظنون مختلفة في غالبية الإصابة و عدمها، فإذا كان إصابة بعضها عند الشارع أكثر من بعض آخر، فلم لايجوز التخصيص بالمصيب منها، و لاإباء لمثل قوله تعالى: **﴿إنّ الظنّ لايغني من الحق شيئاً﴾** عن مثل هذا التخصيص فضلاً عن سائر الآيات الناهية عن الاتباع عن الظن، فتدبّر جيّداً، نعم الإباء المذكور صحيح بالنسبة الى ماورد في الأُصول الاعتقادية لا الفروع.

و منها: الأخبار الكثيرة، وهي على طوائف:

الطائفة الأولى:

الروايات الواردة في لزوم الموافقة مع الكتاب والسنة في حجيّة الاخبار وجواز العمل بها:

كقول أبي عبدالله عليه السلام: فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه.[2]

وكقول رسول الله صلى الله عليه وآله: أيّها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله.[3]

و كقول ابي عبدالله عليه السلام في صحيحة هشام بن الحكم: لاتقبلوا علينا حديثاً إلّا ما وافق القرآن والسنة أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإنّ المغيرة بن سعيد (لعنه الله)

---

(١) الكفاية ٢: ٨٠.

(٢) الوسائل الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح٣٥.

(٣) الوسائل الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح١٥.

دسّ في كتاب اصحاب أبي أحاديث لم يحدّث بها أبي، فاتّقوا الله ولاتقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا تعالى وسنة نبيّنا محمّدﷺ، فإنّا إذا حدّثنا قلنا: قال الله عزّوجلّ، وقال رسول اللهﷺ، الحديث.[1]

وعليه فمقتضى اعتبار الموافقة في حجّية الأخبار أن خبر الواحد ليس بنفسه حجّة.

و يمكن الجواب عنها بأنّ هذه الطائفة و إن دلّت على لزوم العمل بالموافق، ولكن لايستفاد منها انحصار الأمارة الدالة على الصدق في الموافقة مع الكتاب، و لذا أضاف في صحيح هشام بن الحكم الموافقة مع السنة أو الموافقة مع أحاديث الائمةعليهم السلام، فالموافقة مع الكتاب أو السنة أو الاحاديث الواردة عن الأئمةعليهم السلام مذكورة من باب المثال لأمارة الصدق. ومن الجائز أن يكون من مصاديقها أيضاً مارونه الثقات، فالحصر في صحيحة هشام حصر إضافي بالنسبة إلى ما كان مخالفاً للقرآن أو السنة والحديث في مقام ردّ الأخبار المخالفة للكتاب و السنة، لاانحصار أمارة الصدق في الموافقة المذكورة في تلك الأخبار، فتدبّر جيّداً.

الطائفة الثانية:

الروايات الدالة على المنع عن العمل بالخبر الذي لايوافق الكتاب:

كقول أبي عبداللهعليه السلام في صحيحة أيوب بن الحرّ: كل شيء مردود إلى الكتاب و السنة، و كل حديث لايوافق كتاب الله فهو زخرف.[2]

و كقول أبي عبداللهعليه السلام في موثقة أيوب بن راشد: ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف.[3]

و يمكن الجواب عنها بأنّ المتفاهم عرفاً من عنوان مالم يوافق أو لايوافق هو المخالف.

فتندرج في:

---

(١) رجال الكشي رقم ١٠٣ المغيرة بن سعيد ص ١٩٤.

(٢) الوسائل الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١٤.

(٣) الوسائل الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١١.

الطائفة الثالثة:

كقول النبي ﷺ: وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله.[١]

و كقول أبي عبدالله عليه السلام: فاتقوا الله ولاتقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا و سنّة نبيّنا ﷺ، فإنّا إذا حدّثنا قلنا: قال الله عزّوجلّ، وقال رسول الله ﷺ[٢] الحديث.

و كقول أبي الحسن الرضا عليه السلام في موثقة يونس: فلاتقبلوا علينا خلاف القرآن، فإنّا إن تحدّثنا حدّثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة، إنّا عن الله وعن رسوله نحدّث، ولا نقول قال فلان وفلان فيتناقض كلامنا، إنّ كلام آخرنا مثل كلام أوّلنا، وكلام أوّلنا مصداق لكلام آخرنا، فإذا أتاكم من يحدّثكم بخلاف ذلك فردّوه عليه، وقولوا انت أعلم وما جئت به، فإنّ مع كل قول منا حقيقة و عليه نور، فما لاحقيقة معه و لانور عليه فذلك من قول الشيطان.[٣]

و عليه فهذه الروايات تدلّ على ممنوعية الأخذ بالروايات المخالفة للقرآن ولا كلام فيه، ولكن المراد من المخالف هو المناقض كما أشار إليه في موثقة يونس، و لاإشكال في مردودية الأخبار المتباينة مع الكتاب و خروجها عن الاعتبار. و دعوى تعميم المخالف لمثل العموم والخصوص لايساعده العرف مع إمكان الجمع بين العموم والخصوص والمطلق والمقيّد، و إطلاق المخالف على مخالفة العموم والخصوص أو المطلق والمقيّد إطلاق بدويّ، كما لايخفى.

لايقال: إنّ نقل الروايات المتباينة مع القرآن غير مقبول عند الأصحاب، فكيف يحمل المخالفة عليها؟! فليكن المراد من المخالفة هو العموم والخصوص المطلق، لا التباين أو العموم من وجه.

لأنّا نقول: تشهد الأخبار المتعددة منها صحيحة هشام بن الحكم وموثقة يونس على أن جماعة من خصماء أهل البيت: كالمغيرة بن سعيد وابي الخطاب وغيرهما كانوا يأخذون

---

(١) الوسائل الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح١٥.

(٢) رجال الكشي رقم ١٩٤ المغيرة بن سعيد رقم ١٠٣.

(٣) رجال الكشي: ١٩٥. المغيرة بن سعيد رقم ١٠٣.

الأصول ويدسّون الأحاديث المخالفة فيها ولم يرووها حتى لا يقبلها الأصحاب.

قال سيدنا الامام المجاهدﷺ: إنّ الفرية إذا كان على وجه الدسّ في كتب أصحابنا يحصل لهم في هذا الجعل والبهتان كل مقاصدهم من تضعيف كتب أصحابنا بإدخال المخالف لقول الله و رسوله فيها حتى يشوّهوا سمعة أئمة الدينﷺ بين المسلمين وغيرهما من المقاصد الفاسدة التي لاتحصل إلّا بجعل أكاذيب واضحة البطلان.

هذا، مضافاً إلى أنّه لو قلنا بعموم الأخبار الدالة على عدم قبول المخالف لعامة أقسام المخالفة من الخصوص المطلق ومن وجه والتباين الكلي يلزم خلاف الضرورة؛ فإنّ الأخبار المقيدة أو المخصصة للكتاب قد صدرت من النبيﷺ و خلفائه بعدهﷺ بلا شك، فلابّد من حملها على المخالف بالتباين الكلي.(١)

الطائفة الرابعة:

الأخبار الدالة على اشتراط الأخذ بالأخبار بوجود شاهد لها من الكتاب أوالسنة:

كقول أبي عبداللهﷺ عند السؤال عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به و منهم من لانثق به: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول اللهﷺ، و إلّا فالذي جاءكم أولى به.(٢)

ويمكن الجواب عنه بأنّ هذه الأخبار تكون من الأخبار العلاجية بقرينة قول السائل سألت أبا عبداللهﷺ عن اختلاف الحديث ونحوه، وعليه فهي واردة في مقام ترجيح الموافق على غيره، و لاإطلاق لها حتى يشمل صورة عدم التعارض، كما لايخفى.

هذا، مضافاً إلى ما أفاده شيخنا الأعظمﷺ من القطع بصدور أخبار ليس لها شاهد من الكتاب و السنة، فمن تلك الأخبار ما عن البصائر والاحتجاج وغيرهما مرسلة عن رسول اللهﷺ أنّه قال: ما وجدتم في كتاب الله فالعمل به لازم ولا عذر لكم في تركه، وما لم

(١) تهذيب الأصول ٢: ١٠٧.

(٢) الوسائل الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١١.

يكن في كتاب الله تعالى وكانت فيه سنة منّي فلا عذر لكم في ترك شيء، وما لم يكن فيه سنة منّي فما قال أصحابي فقولوا به، فإنّما مثل أصحابي فيكم كمثل النجوم بأيّها أُخذ اهتدي وبأيّ أقاويل أصحابي أخذتم اهديتم، و اختلاف أصحابي رحمة لكم. قيل: يا رسول‌الله و من أصحابك قال: أهل بيتي، الخبر.

فإنّه صريح في أنّه قد يرد من الأئمة عليهم السلام ما لايكون له شاهد من الكتاب و السنة.[1]

هذا كلّه مع أن كل طائفة من الأخبار المذكورة لاتكون متواترة، بل هي أخبار آحاد لايجوز الاستدلال بها قبل إثبات حجيّة الخبر الواحد، و هي لاتقاوم الأدلّة الآتية الدالّة على حجيّة الخبر الواحد؛ فإنّها موجبة للقطع بحجية خبر الثقة، فلابدّ من توجيه الطوائف المذكورة.

نعم يمكن دعوى التواتر الإجمالي بمعنى العلم بصدور البعض في مجموع الطوائف، ولكن اللازم حينئذٍ هو الأخذ بالأخص مضموناً؛ لأنّه المتيقن، والأخص مضموناً هو الخبر الذي يخالف الكتاب بنحو المخالفة التباينية، فتحصّل: أنّه لامانع من حجيّة الخبر الواحد، فاللازم هو إقامة الدليل عليها. و لقد أفاد و أجاد سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره في محكي كلامه بالنسبة إلى الأخبار المانعة حيث قال إنّ الأخبار المانعة معارضة في خصوص موردها بالأخبار العلاجية الداله على لزوم ترجيح الخبر على معارضه المخالف للكتاب الوارد مورد ثبوت الحجيّة لكل واحد من الطرفين لو لاالمعارضة مع أن فيها دلالة على أن هذا المرجّح مؤخر عن مثل الأفقهية و الأعدلية و نحوهما التي لازمها كون المخالف مقدماً على معارضه إذا كان رواية أفقه أو أوثق و بالجملة لا مجال لتشكيك في أن المفروض فيها سؤالاً و جواباً حجيّة المخالف و وجوب الأخذ به لو لاالتعارض فيجب التأويل في هذه الأخبار بحملها على غير المخالف بنحو العموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد بل التحقيق أن هذا ليس تاويلاً و إنما يكون ظاهرها مع قطع النظر عن المعارض أيضاً ذلك لوقوع التحاشي فيها و الإنكار الجدّي و الأمر بضرب المخالف على الجدار لو كان فيها ما فيه ذلك و الحكم بأنّه زخرف و

(١) راجع فرائد الأصول: ٦٩.

باطل و كل ذلك يقتضي أن يكون المراد المخالفة بنحو التباين للعلم بصدور المخالف عنهم بغير هذا النحو في ضمن أخبار متواترة.[١]

أدلّة المثبتين:

استدل المجوزون للعمل بخبر الواحد بالأدلّة الأربعة:

١ ـ أمّا الكتاب فبآيات:

منها: قوله تعالى: **﴿يا أيّها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾**.[٢]

و المحكي في وجه الاستدلال بالآية الكريمة وجوه:

الوجه الأوّل:

هو الاستدلال بمفهوم الشرط بتقريب أنّه سبحانه وتعالى علّق وجوب التبيّن عن الخبر على مجيء الفاسق، فينتفي عند انتفائه عملاً بمفهوم الشرط، وإذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فاذاً يجب القبول، وهو المطلوب، أو الردّ وهو باطل.

أورد عليه شيخناالأعظمﷺ بأنّ مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالنبأ، وعدم التبين هنا لأجل عدم ما يتبيّن. فالجملة الشرطية هنا مسوقة لبيان تحقق الموضوع، كما في قول القائل إن رزقت ولدا فاختنه و إن ركب زيد فخذ ركابه و إن قدم من السفر فاستقبله و إن تزوجت فلاتضيّع حق زوجتك و إذا قرأت الدرس فاحفظه قال سبحانه: **﴿و إذا قرىء القرآن فاستمعوا﴾** **﴿و إذا حييتم بتحية فحيّوا بأحسن منها أو ردّوها﴾** إلى غير ذلك مما لايحصى.[٣]

فكما انه لامفهوم للامثلة المذكورة، فان الختان مثلاً عند انتفاء رزق الولد منتفٍ بانتفاء

---

(١) المحاضرات لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد ٢ / ١٢٤ ـ ١٢٥

(٢) الحجرات / ٦.

(٣) فرائد الأصول: ص ٧٢.

موضوعه عقلاً، فكذلك في المقام ينتفي وجوب التبين عن الخبر عند انتفاء مجيء الفاسق به، وليس الانتفاء إلّا لانتفاء موضوعه عقلاً؛ إذ مع عدم مجيء الفاسق بالخبر لا خبر فاسق هناك حتى يبحث عن وجوب تبينه أو عدمه. وبالجملة فالآية لا مفهوم لها أو كان مفهومها هي السالبة بانتفاء الموضوع، وهو عقلي كما هو المفهوم في كل قضية حملية.

ولعل المعيار في الشرطية المحققة للموضوع موجود في الآية الكريمة، وهو اتحاد الموضوع في القضية مع شرط الجزاء.

وأجاب عنه في الكفاية بأن الموضوع في القضية هو النبأ الذي جيء به، والواجب هو التبيّن، والشرط لوجوب التبيّن هو مجيء الفاسق، فالقضية حينئذٍ لاتكون مسوقة لبيان تحقق الموضوع، وقال: أن تعليق الحكم بايجاب التبيّن عن النبأ الذي جيء به على كون الجائي به الفاسق يقتضي انتفاءه عند انتفائه. ولا يرد على هذا التقرير أن الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع، فافهم نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ ومجيء الفاسق به كانت القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع.[1]

وعليه فالموضوع في القضية هو النبأ، والشرط للجزاء ـ وهو وجوب التبين ـ هو مجيء الفاسق بالنبأ، وبينهما مغايرة ولا اتحاد، فليس الشرط محققاً للموضوع بعد وجود المغايرة، كما لايخفى.

و يشبه التقرير المذكور في الكفاية ما افاده في مصباح الاصول في محتملات دلالة القضية الشرطية على المفهوم من: أن الموضوع هو الجائي بالنبأ كما يستفاد من قوله عزّوجلّ: ﴿إن جاءكم﴾ والواجب هو التبين، وقد علق وجوب التبين على شرط، وهو كون الجائي فاسقاً، ويكون مفاد الكلام حينئذٍ أن الجائي بالنبأ أن كان فاسقاً فتبيّنوا، فتدل القضية على المفهوم وانتفاء وجوب التبيّن عند انتفاء كون الجائي بالنبأ فاسقاً.[2]

---

(١) الكفاية: ج٢: ٨٣.

(٢) مصباح الاصول: ج٢ ص١٦١.

وكيف كان فقد اورد المحقق الاصفهاني على صاحب الكفاية بان ما ذهب اليه خلاف ظاهر الآية الكريمة، لان متلو اداة الشرط هو مجيء الفاسق، لا فسق الجائي كي ينتفي الحكم بانتفاء كونه فاسقاً مع حفظ مجيء الخبر حيث قال: لايخفى عليك أن ظاهر الآية من حيث وقوع مجيء الفاسق بوجوده الرابط في تلو الشرطية: أن المعلق عليه مجيء الفاسق بنحو وجوده الرابط، فينتفي الحكم بانتفائه، لافسق الجائي به بوجوده الرابط كي ينتفي الحكم بانتفاء كونه فاسقاً مع حفظ مجيء الخبر، فان الواقع موقع الفرض والتقدير هو مجيء الفاسق، لافسق الجائي، فكيف يكون المجيء مفروغاً عنه؟! وبالجملة فرق بين ما لو قيل أن كان الجائي بالخبر فاسقاً وما لو قيل إن كان الفاسق جائياً بالخبر، ومفاد الآية تحليلاً هو الثاني، ومايجدي في المقام هو الأول.(١)

و تبعه في مصباح الأُصول حيث قال ـ بعد ذكر محتملات الآية الشريفة بحسب مقام التصور ومقام الثبوت ـ: والظاهر منها في مقام الاثبات بحسب الفهم العرفي هو هذا، (و هو ما ذكره المحقق الاصفهاني) و أوضحه في مصباح الأُصول حيث قال: وأمّا أن كان الموضوع هو الفاسق، وله حالتان: لان الفاسق قد يجيء بالنبأ وقد لايجيء به، وعلق وجوب التبين على مجيئه بالنبأ، ويكون مفاد الكلام حينئذٍ أن الفاسق إن جاءكم بنبأ فتبيّنوا فلا دلالة للقضية على المفهوم؛ لان التبيّن متوقف على مجيئه بالنبأ عقلاً، فتكون القضية مسوقة لبيان الموضوع؛ إذ مع عدم مجيئه بالنبأ كان التبين منتفياً بانتفاء موضوعه، فلامفهوم للقضية الشرطية في الآية المباركة.

وقال أيضاً: لا فرق بين الآية الشريفة وبين قولنا أن اعطاك زيد درهماً فتصدق به من حيث المفهوم، والظاهر من هذا الكلام بحسب متفاهم العرف وجوب التصدق بالدرهم على تقدير اعطاء زيد اياه، واما على تقدير عدم اعطاء زيد درهماً فالتصدق به منتف بانتفاء موضوعه.

و ذلك لأنّ الموضوع بحسب فهم العرف هو زيد، وله حالتان: فانه قد يعطي درهماً وقد

(١) نهاية الدراية: ج ٢ ص ٧٥.

لايعطيه، وقد علق وجوب التصدق بالدرهم على اعطائه اياه، وهو متوقف عليه عقلاً؛ إذ على تقدير عدم اعطاء زيد درهماً يكون التصدق به منتفياً بانتفاء موضوعه، فالقضية مسوقة لبيان الموضوع، ولا دلالة لها على المفهوم، وانتفاء وجوب التصدق بالدرهم عند اعطاء غير زيد ايّاه. والآية الشريفة من هذا القبيل بعينه، فلا دلالة لها على المفهوم، ولا أقل من الشك في أن مفادها هو المعنى الأول أو الثاني أو الثالث، فتكون مجملة غير قابلة للاستدلال بها على حجية خبر العادل.(١)

و يمكن أن يقال: أن المستظهر من القضايا الشرطية في الأحكام القانونية هو جعل طبيعة الموضوع مقسماً بين المنطوق والمفهوم، وحينئذٍ لايكون الشرط قيداً له إلّا اذا قامت قرينة على التقييد. ومن المعلوم أن الموضوع حينئذٍ لايساوي مع الشرط، بل هو اعم منه، ومقتضاه هو كون الحكم المشروط مترتباً على حصة من الطبيعي، فحينئذٍ يدل على المفهوم بالنسبة الى الحصص الأُخرى فيما اذا انتفى الشرط، كما لايخفى.

ففي مثل السلام مما له أحكام مختلفة، إذا قيل إذا جاءكم مؤمن بسلام فأجيبوه كان ظاهره انه أن لم يجيء مؤمن بسلام فلايجب الجواب بالسلام. ووجه ذلك أن السلام مما له أحكام مختلفة، ويستظهر من الجملة الشرطية أن الموضوع هو طبيعة السلام وله أحكام، وليس الموضوع هو السلام الخاص الذي جاء به المؤمن حتى تكون القضية مسوقة لبيان تحقق الموضوع ويتوقف على الموضوع المذكور عقلاً ولا يكون له مفهوم.

ففي الآية الكريمة يكون النبأ موضوعاً طبيعياً لا موضوعاً خاصاً، وقوله تعالى: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ﴾ يدل على حكم من أحكام هذه الطبيعة، وحيث أن الموضوع مع عدم الشرط محفوظ، فللقضية حينئذٍ مفهوم، وهو أنه اذا لم يجيء فاسق بنبأ بل جاء عادل فلايجب التبيّن. هذا بخلاف الشرطية المحققة للموضوع؛ فان الموضوع فيها لايكون محفوظاً بدون الشرط، كما لايخفى.

---

(١) مصباح الأصول:٢: ١٦١ و١٦٢.

ومما ذكرنا يظهر النظر في قياس المقام بمثل قولهم أن اعطاك زيد درهماً فتصدق به، فان المقيس عليه ليس الموضوع إلّا الخاص المذكور، ولا مجال لتجريد الموضوع عن الخصوصيات؛ لانه مع الخصوصيات يكون مورداً لوجوب التصدق كما لايخفى.

وبعبارة اخرى: ليس الموضوع هو طبيعة العطاء حتى يقال أن كان ذلك من زيد فيجب التصدق به وإن لم يكن فلايجب، بل الموضوع هو حكم عطاء خاص وهو عطاء زيد؛ والتجريد عند العرف مخصوص بالموضوعات التي تكون لها عند العرف أحكام عديدة كالنبأ والسلام ونحوهما، لا مثل عطاء خاص كعطاء زيد.

ولقد افاد وأجاد في نهاية الأفكار حيث قال: لاشبهة في أن استخراج المفهوم من القضايا يحتاج الى تجريد ما هو الموضوع المذكور فيها في طرف المفهوم من القيود التي اريد استخراج المفهوم من جهتها شرطاً أو وصفاً أو غاية، ففي مثل أن جاءك زيد يجب اكرامه لابد في استخراج مفهوم الشرط منه من تجريد الموضوع الذي هو زيد من اضافته الى المجيء بجعله عبارة عن نفس الذات مهملة، وإلّا ففي فرض عدم تجريده منه لم يبق مجال لاستخراج المفهوم منه؛ لكونه حينئذٍ من السالبة بانتفاء الموضوع، فان الموضوع وما يرجع اليه الضمير في قوله يجب اكرامه يكون عبارة عن زيد المقيد بالمجيء. ومن الواضح أن الانتفاء عند الانتفاء حينئذٍ لايكون إلّا من باب السلب بانتفاء الموضوع من جهة انتفاء المقيد بانتفاء قيده. وهذا بخلاف تجريده عن الخصوصية؛ اذ معه كان المجال لحفظ الموضوع في طرف المفهوم، فأمكن استخراج مفهوم الشرط من القضية المزبورة... الى أن قال: واذا عرفت ذلك نقول: أن المحتملات المتصورة في الشرط في الآية الشريفة ثلاثة:

منها: كون الشرط فيها نفس المجيء خاصة مجرداً عن متعلقاته، وعليه يتم ما افاده الشيخ من انحصار المفهوم فيها بالسالبة بانتفاء الموضوع؛ فان لازم الاقتصار في التجريد على خصوص المجيء هو حفظ اضافة الفسق في ناحية الموضوع بجعله عبارة عن النبأ المضاف الى الفاسق، ولازمه هو كون الانتفاء عند الانتفاء من باب السلب بانتفاء الموضوع؛

لضرورة انتفاء الموضوع ـ وهو النبأ الخاص ـ بانتفاء الشرط المزبور.

ومنها: كون الشرط هو المجيء مع متعلقاته، ولازمه بعد تجريد الموضوع عن اضافته الى المجيء الخاص هو كون الموضوع نفس النبأ مجرداً عن اضافته الى الفاسق أيضاً، لا النبأ الخاص كما في الفرض السابق.

وعليه يكون للغاية مفهومان: أحدهما السالبة بانتفاء الموضوع، وثانيهما السالبة بانتفاء المحمول؛ لان عدم مجيء الفاسق بالنبأ يعم مجيء العادل به، فلايلزم من عدم مجيئه به انتفاء مايتبين عنه بقول مطلق حتى ينحصر المفهوم في القضية بالسالبة بانتفاء الموضوع.

ومنها: كون الشرط عبارة عن الربط الحاصل بين المجيء و الفاسق الذي هو مفاد كان الناقصة، ولازمه بمقتضى ما ذكرنا هو الاقتصار في التجريد على خصوص ما هو المجعول شرطاً اعني النسبة الحاصلة بين المجيء و الفاسق... الى أن قال:

ولكن الأخير منها في غاية البعد؛ لظهور الجملة الشرطية في الآية في كون الشرط هو المجيء أو هو مع اضافته الى الفاسق، لا الربط الحاصل بين المجيء والفاسق بما هو مفاد كان الناقصة مع خروج نفس المجيء عن الشرطية كي يلزمه ذكر من كون الموضوع فيها هو النبأ المجيء به.

و يتلوه في البعد الوجه الأول الذي مرجعه الى كون الشرط هو المجيء فقط؛ فان ذلك أيضاً مما ينافي ظهور الآية المباركة، فان المتبادر المنساق منها عرفاً كون الشرط هو المجيء بما هو مضاف الى الفاسق، بل وهو المتبادر عرفاً في امثال هذه القضية نحو أن جاءك زيد بفاكهة يجب تناولها؛ لظهوره في كون الشرط لوجوب التناول هو مجيء زيد بها.

وعليه فكما يجب تجريد الموضوع في المقام عن اضافته الى المجيء كذلك يجب تجريده عن متعلقاته، فيكون الموضوع ومايتبين عنه نفس طبيعة النبأ، لا النبأ الخاص المضاف الى الفاسق، ولازمه جواز التمسك باطلاق المفهوم في الآية؛ لعدم انحصاره حينئذٍ بخصوص السالبة بانتفاء الموضوع، فتمام الاشكال المزبور ناش عن تخيل كون الموضوع لوجوب التبين

هو النبأ الخاص المضاف الى الفاسق، وإلّا فمع فرض تجريده عن تلك الخصوصية لايبق مجال للاشكال المزبور.(١)

و لقد أفاد واجاد، ولكنه لم يفد وجه تجريد الموضوع عن الخصوصيات وجعله موضوعاً في القضية بنحو يكون موجوداً ولو مع عدم الشرط. وقد عرفت الوجه في ذلك؛ فانه حصيلة كون القضايا قضايا قانونية لا شخصية خارجية وكون الموضوعات مما له أحكام عديدة كالنبأ والسلام ونحوهما، فاذا ورد عن الشارع مثل ﴿أن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾ يستظهر منه عرفاً أن الشارع في مقام بيان أحكام طبيعي النبأ؛ لانه مما يبتني عليه أُمور المجتمع الاسلامي. هذا يوجب تجريد الموضوع عن الخصوصيات الدالة عليه الشرط وجعله موضوعاً للقضية الحقيقية، ويكون الشرط المذكور حكم حصة من حصص موضوع القضية الحقيقية. ولعل جعل الشرط ﴿إن جاءكم فاسق﴾ دون «أن جاءكم عادل» من جهة اهمية بيان حكم هذه الحصة في ذلك الزمان؛ لما حكي من قصة الوليد.

وبالجملة أمثال هذه القضايا ترجع عند العرف الى تجريد الموضوع وجعله موضوعاً للقضية الحقيقية، ولا فرق فيها بين أن يقال أن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا أو يقال أن جاءكم عادل بنبأ فلايجب التبين بل يجب القبول، ففي كلا التقديرين يكون الموضوع مجرداً عن خصوصيات متلو الشرط والشرط في مقام بيان حصة من الموضوع، وحينئذٍ يكون له مفهوم، كما لايخفى.

فالوجه في تجريد الموضوع هو حكم العرف بأن الموضوع اعم، ولايختص بالخصوصيات المذكورة في متلو الشرط، وإلّا فالاحتمالات المذكورة يمكن تصويرها في بعض القضايا المحققة للموضوع أيضاً كقوله أن رزقت ولداً فاختنه حيث يمكن أن يجعل الموضوع هو الولد ويقال أن رُزِقت به فاختنه، فمفهومه أن لم تُرزقه فلايجب عليك ختانه سواء وجد الولد أو لم يوجد. كما أن تقيد الموضوع في بعض القضايا أمر ممكن. ودعوى

---

(١) نهاية الأفكار: ج٣، ص١١١ ـ ١٢٢.

وجوب تجريد الموضوع عن جميع الخصوصيات، محتاج الى الدليل، و لادليل له إلّا الاستظهار العرفي بحسب اختلاف الموضوعات واهميتها، فلاتغفل.

هذا، مضافاً الى أن الوجه الثالث غير بعيد؛ فان مفاده يرجع الى أن الجائي بالخبر إن كان فاسقاً فيجب التبين وإن لم يكن كذلك فلايجب، ولايضر كون المجيء من قيود النبأ؛ فان المجيء بما هو المجيء يكون من قيوده. وأما خصوصية كونه من فاسق فهو مما يفيده الشرط، وعليه فالموضوع على الوجه الثالث هو مجرد النبأ المجيء به، وهو أعم، فتدبّر جيداً.

لايقال: التحقيق أن تجريد النبأ عن الاضافة الى الفاسق لايخرج المعلق عليه عن كونه محققاً للموضوع؛ اذ لا حقيقة للنبأ إلّا بصدوره من مخبر، وكون المعلق عليه ذا بدل لايخرجه عن كونه محققاً للموضوع؛ فانّ المناط انتفاء الموضوع بانتفاء المعلق عليه. ومن الواضح انتفاء النبأ بانتفاء مجيء الفاسق والعادل، بخلاف مثل أن جاءك زيد فأكرمه؛ فان زيداً محفوظ ولو مع انتفاء المجيء وانتفاء كل ما يفرض بدلاً للمجيء.(١)

لأنا نقول: الظاهر هو الخلط بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية، وما ذكره لايتم في الاولى؛ فان المقصود إن كان أن النبأ لايتحقق في الخارج من دون مخبر فلا كلام فيه، ولكن يمكن مع ذلك ملاحظة طبيعة النبأ في الذهن بحيث تحكي عن حصصها في الخارج، وبيان حكم حصصها باعتبار اختلاف مخبريها بأن يقال: إن كان المخبر في النبأ فاسقاً فليس نبأه حجة، وإن كان عادلاً فنبأه حجة، كما أن الامر كذلك في مثل قولنا: السلام إن كان من مؤمن فجوابه واجب؛ فان مفهومه انه إن كان من كافر فلايجب، مع أن السلام لا حقيقة له إلّا بصدوره من المتكلم في الخارج.

ولكن ذلك لاينافي امكان ملاحظة الموضوع بنحو القضية الحقيقية مستقلاً عند اعتبار القضية، ومعنى استقلاله هو انه اعم، ومع كونه اعم فمفهومه هو انتفاء الحكم بانتفاء حصة من الموضوع الملحوظ مستقلاً؛ لظهور الشرط في كونه علة منحصرة للحكم المعلق عليه، كما لايخفى.

---

(١) نهاية الدراية: ٢: ٧٦.

هذا مضافاً الى أن ما ذكره من أن حقيقة النبأ لايتصور إلّا بالصدور من مخبر يصح فيا اذا كان المقصود من النبأ هو معناه المصدري، واما اذا اريد من النبأ معناه الاسم المصدري مع قطع النظر عن مخبره فيمكن لحاظه مستقلاً في عالم الخبر. نعم ظاهر قوله **﴿إن جاءكم فاسق بنبأ﴾**، هو معناه المصدري، فتدبّر جيداً.

لايقال: إن كان المراد أن الموضوع هو طبيعة النبأ المقسم لنبأ العادل والفاسق فاللازم على تقدير تحقق الشرط وجوب التبيّن في طبيعة النبأ وإن كانت متحققة في ضمن خبر العادل، وإن كان المراد أن الموضوع هو النبأ الموجود الخارجي فيجب أن يكون التعبير باداة الشرط باعتبار الترديد؛ لأن النبأ الخارجي ليس قابلاً لأمرين، فعلى هذا ينبغي أن يعبّر بما يدل على المضي لا الاستقبال.[1]

لانا نقول: مضافاً الى النقض بمثل العالم إن كان فقيهاً يجب اكرامه فانّه لايدل على وجوب اكرام طبيعة العالم، بل يدل على اكرام الفقيه، مع أن العالم هو طبيعة العالم وتقسم لكل صنف من اصناف العالم ـ يمكن الجواب عنه حلاً بما في نهاية الدراية من أنّه على تقدير جعل الموضوع طبيعي النبأ ليس المراد من الطبيعة المطلقة بنحو الجمع بين القيود بحيث يكون المراد منه الطبيعة المتحققة في ضمن نبأ العادل والفاسق معاً.

بل المراد هو اللابشرط القسمي أي طبيعي النبأ الغير الملحوظ معه نسبة الى الفاسق و لاعدمها و إن كان هذا الطبيعي يتحصّص من قبل المعلق عليه وجوداً و عدماً، فيتحقق هناك حصتان: احديهما موضوع وجوب التبين، والاخرى موضوع عدم وجوب التبيّن، و لامنافاة بين أن يكون الموضوع الحقيقي لكل حكم حصة مخصوصة و أن يكون الموضوع في الكلام رعاية للتعليق المفيد لحكمين منطوقاً و مفهوماً نفس الطبيعي الغير الملحوظ معه مايوجب تحصّصه بحصتين وجوداً و عدماً.[2]

---

(١) الدرر: ٣٨٤.

(٢) نهاية الدراية: ٢: ٧٦.

لايقال: أن الموضوع وإن كان ذات النبأ وطبيعته إلّا أن الموضوع في الأحكام هو الطبيعي الموجود في الخارج، وتكون الذات مأخوذة مفروضة الوجود، وليس الحال فيه كالمتعلق.

وعليه فوضوع الحكم هو النبأ الموجود. ومن الواضح أن النبأ الموجود لايخلو الحال فيه إما أن يكون نبأ فاسق أو نبأ عادل، ولايقبل الانقسام الى كلتا الحالتين، و لازم ذلك هو استعمال الاداة الداخلة على مجيء الفاسق في معنى الفرض والتقدير، نظير ما لو رأى المولى شبحاً فقال لعبده: إن كان هذا زيداً فأكرمه؛ فان الشبح لايقبل عروض الزيدية عليه تارة والعمرية أُخرى، بل هو أما زيد أو عمرو. فالاداة تستعمل في معنى الفرض والتقدير، لا في معنى الشرطية؛ إذ ليس هناك جامع بين الحالتين يتوارد عليه النفي والاثبات كي يعلّق الاثبات على شيء، بل الشبح يدور بين متباينين. وما نحن فيه من هذا القبيل. ولايمكن استفادة المفهوم منه؛ لعدم قابلية النبأ الموجود للانقسام الى كلتا الحالتين.[1]

لانا نقول: مضافاً الى النقض بمثل العالم إن كان فقيهاً يجب تقليده، فان الموضوع فيه مفروض الوجود، ومع ذلك يدل على المفهوم ـ أن هذا مبني على كون القضية خارجية و اشتباه الموضوع الخارجي، والمفروض خلافه؛ لأن القضية حقيقية و الموضوع طبيعي النبأ في ايّ فرد وجد ولا اشتباه في الخارج. ومن المعلوم أن طبيعي النبأ بالنحو المذكور له افراد مختلفة بحسب الوجود الخارجي. فلعل حصة من الطبيعي الموجود في الخارج هو حكمه، فاذا خصّص بعض الحصص الموجودة من الطبيعة بحكم عند شرط كذا يدل بمفهومه على انتفاء هذا الحكم عن غير هذه الحصص من سائر حصص الطبيعة الموجودة. ولاريب في أن هذا مفهوم مستفاد من تعليق الحكم على حصة من الطبيعة عند شرط كذا. فلاتغفل.

إن قلت: أن ما هو عمدة الملاك في ثبوت اصل المفهوم للشرط على تقدير تسليمه لايتأتى في المقام.

(١) منتقى الاصول: ٤: ٢٦٢ ـ ٢٦٣.

بيان ذلك: أن عمدة الملاك هو التمسك باطلاق الشرط بلحاظ تأثيره في الجزاء بقول مطلق سواء قارنه أو سبقه شيء آخر أولا. وهذا كما قيل يلازم العلية المنحصرة؛ إذ لو كان غيره شرطاً كان التأثير له لو سبقه ولهما أو للجامع بينهما لو قارنه، وهذا ما ينفيه الاطلاق.

ولايخفى أن هذا المعنى انما يتم لو فرض أن تأثير غير الشرط المذكور في الكلام في تحقق الجزاء ينافي تأثير الشرط المذكور فيه بقول مطلق.

أما لو فرض عدم منافاته لذلك، بل كان تأثير غيره في الجزاء لاينافي تأثيره فيه ولو وجد متأخراً عن غيره لم ينفع الاطلاق في اثبات العلية المنحصرة كما لايخفى، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ فانه لو فرض انه يجب التبيّن عن خبر العادل فهذا لاينافي وجوب التبيّن عن خبر الفاسق ولو وجد بعد خبر العادل؛ لان كلّاً منهما موضوع مستقل.

وبعبارة اخرى: أن وجوب التبيّن في الآية الشريفة كناية عن عدم الحجية، ومن الواضح أن نفي الحجية عن خبر العادل لاينافي نفي الحجية عن خبر الفاسق سواء كانا معاً أو كان أحدهما متقدماً والآخر متأخراً، وعليه فلاينفع التمسك باطلاق الاية الشريفة في اثبات انحصار الشرط.(١)

قلت: أن الملاك في ثبوت المفهوم هو أمران: أحدهما هو افادة الشرط للاناطة، وثانيهما هو افادة اطلاق الشرط أن العلة للجزاء منحصرة في الشرط المذكور من دون حاجة الى الضميمة وليس له البدل، وهذا يقتضي عدم شرطية شيء آخر للجزاء، وإلّا فهو مناف لدلالة الاطلاق على انحصار الشرط المذكور في ترتب سنخ الجزاء.

وهذا المعنى موجود في المقام؛ فان اطلاق قوله تعالى: **﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا﴾** يدلّ على أن سنخ الجزاء ـ وهو وجوب التبين ـ مترتب على خصوص مجيء الفاسق، لا غيره وهو مجيء العادل، ولا بضميمة الغير؛ فانه لو كان للغير تأثير لزم أن يقال: أن جاءكم فاسق أو عادل أو جاءكم فاسق وعادل وجب التبيّن، وحيث اقتصر على قوله أن جاءكم

---

(١) منتقى الاصول: ٤: ٢٦٠ و ٢٦١.

فاسق دل على أن مجيء الفاسق علة تامة منحصرة لترتب سنخ الجزاء وهو وجوب التبين. وعليه فتأثير غير الشرط المذكور في الجزاء المذكور ينافي تأثير الشرط بنحو العلة التامة المنحصرة المدلول عليها بالاطلاق في الشرط.

نعم لو لم يدل اطلاق الشرط إلّا على مجرد علية الشرط لحصة من الجزاء تمّ ما ذكر؛ لعدم منافاة تأثير شيء آخر في حصة اخرى من الجزاء، ولكنه خلاف المفروض كما لايخفى. فاذا دلت القضية على العلية المنحصرة لعدم الحجية في حصص من النبأ كنبأ الفاسق ينافيها اثبات عدم الحجية في غير تلك الحصص، كما لايخفى.

إن قلت: امكان رجوع الآية الى أن النبأ المجاء به إن كان الجائي به العادل فلاتبيّنوه، فيكون النبأ موجوداً وموضوعاً ومجاءً به عندنا، فتخرج القضية عن الانتفاء بانتفاء الموضوع، غير سديد؛ لان ذلك البيان يجري في مثل إن رزقت ولداً لامكان أن يكون المعنى الولد المرزوق إن كنت رزقت به فاختنه، والمفهوم حينئذٍ ليس من السلب بانتفاء الموضوع، مع أن العرف ثلايساعدذلك، فكما أن العرف لايساعد هناك فكذلك لايساعد ذلك في المقام.(١)

قلت: إنّ المناط كما اعترفت هو العرف، ففي مثل أن رزقت ولداً لا داعي الى ارجاع القضية الى الموضوع الكلي؛ لانه قضية شخصية ناظرة الى الولد المرزوق للمخاطب، هذا بخلاف القضايا الشرعية الكلية؛ فان المقصود منها ليس قضية شخصية، بل المراد منها هو بيان الأحكام الكلية لموضوعها الكلي. وهذا وجه الفرق بين تلك القضايا والقضايا الشخصية، وحيث أن الآية الكريمة ليس المقصود منها هو بيان حكم مورد وشخص خاص، فيحمل الموضوع فيها على الموضوع الكلي بالمناسبات المذكورة، فلاتغفل.

و لقد أفاد و أجاد سيّدنا الأستاذ المحقّق الداماد‌ؒ حيث قال الظاهر من الآية كون الموضوع هو النبأ لانبأ الفاسق حيث إنّ قوله تعالى إن جائكم فاسق بنبأ فتبيّنوا في قوة ان

(١) راجع، تحريرات في الاصول: ج ٦ص ٤٧٥.

يقال النبأ إن جاء الفاسق به يجب التبيّن فإنّه لافرق بين العبارتين أصلاً و لامجال للإشكال و الشك و الارتياب في أن الموضوع في العبارة الثانية التي في قوة الأولى هو النبأ.[١]

فتحصل مما تقدم انه بناء على ثبوت المفهوم للقضايا الشرطية وحجيته لااشكال في الاية من جهة كونها صغرى لتلك الكبرى؛ لما عرفت من أن الموضوع فيها هو النبأ اذا جاء به الفاسق فتبيّنوا، فالموضوع في القضية لايساوي مع موضوع الحكم المشروط وهو وجوب التبين بشرط مجيء الفاسق؛ لان الشرط حصة خاصة من ايجاد الموضوع لاتمامه، وعليه يمكن أن يوجد النبأ بنحو آخر، وهو مجيء العادل و عليه فحصر التبين في نبأ الفاسق يدل على حجية نبأ العادل.

قال الشهيد الصدر ﷺ: وليعلم أن الشرط يمكن أن يصنّف الى ثلاثة انحاء:

الأول أن يكون الشرط عبارة عن سنخ تحقق الموضوع ونحو وجوده بحيث لايتصور للموضوع وجود إلّا بالشرط كقولك اذا رزقت ولداً فاختنه، فان الفرق بين الشرط أو الموضوع للحكم في المثال كالفرق بين الايجاد والوجود.

الثاني: أن يكون الشرط اجنبياً عن وجود الموضوع، وانما هو امر طارئ كقولك أن جاءك زيد فأكرمه.

الثالث: أن يكون الشرط نحواً من وجود الموضوع ولكنه غير منحصر به بل يمكن أن يوجد الموضوع بنحو آخر، كما هو في الآية الكريمة لو جاءت بعنوان النبأ اذا جاءكم به الفاسق فتبينوا فان مجيء الفاسق يراد به انباؤه وايجاد النبأ، إلّا أنه لاينحصر وجوده به؛ إذ يعقل وجوده بإنباء العادل أيضاً، فالشرط في هذا القسم حصة من الايجاد، فكانه قال النبأ اذا أوجده الفاسق فتبينوا.

ولا اشكال في عدم المفهوم على النحو الاول، كما لا اشكال في ثبوته في النحو الثاني... الى أن قال (في ثبوت المفهوم في النحو الثالث): أن الموضوع ذاتاً محفوظ حتى مع انتفاء الشرط؛

---

(١) المحاضرات سيدنا الاستاذ ٢: ١٢٦.

اذ الشرط حصة خاصة من ايجاد ذلك الموضوع، فلايكون انتفاؤه مساوقاً مع انتفاء الموضوع ليكون الانتفاء عقلياً أو التقييد مستحيلاً.

و هكذا يثبت أن الصحيح ثبوت المفهوم في القسم الثالث كالقسم الثاني، واما تشخيص أن الاية من ايّ هذه الاقسام، فاذا كان مفادها «**نبأ الفاسق اذا جيء به أو جاءكم الفاسق به فتبيّنوا**» كان من القسم الأول لامحالة؛ لان انتفاء نبأ الفاسق بانتفاء مجيئه عقلي.

و إذا كان مفادها «**النبأ اذا جاء به الفاسق فتبينوا**» كان من القسم الثالث كما اشرنا.

واذا كان مفادها نبأ الخبر يجب التبين عنه اذا كان الجائي به فاسقاً كان من القسم الثاني؛ لان فسق المخبر بخبر حالة طارئة بلحاظ الموضوع.

ولاينبغي الاستشكال في أن المستظهر من الآية المعنى الثاني الوسط، فتكون الشرطية من القسم الثالث الذي فيها مفهوم بحسب طبعها.(١)

ثم أن وجه استظهار أن الموضوع لاينحصر وجوده في وجود الشرط هو العرف، فانه يستظهر من القضايا الشرعية أن الموضوع فيها كلي، وليس الموضوع فيها كالموضوع في القضايا الخارجية، وحمل القضايا الشرعية التي لاتختص بقوم دوم قوم ولابزمان دون زمان على القضايا الخارجية يستبعده العرف، وهو كاف في استظهار أن الموضوع كلي ولاينحصر وجوده في وجود الشرط حتى يكون الشرط محققاً للموضوع، كما أن العرف يستظهر من قولهم اذا جاءك المؤمن بسلام فأجبه أن الموضوع هو طبيعة السلام و لاتنحصر وجودها في وجود الشرط.

وعليه فلاحاجة الى وجه آخر مثل ما حكي عن الشهيد الصدر ﷺ من أن وجه الاستظهار هو رجوع الضمير الواقع موضوعاً لوجوب التبين الى النبأ. وهو مطلق ليس مقيداً بالفاسق؛ إذ لم يقل أن جاءكم نبأ الفاسق لكي يتحصص.(٢)

---

(١) مباحث الحجج: ج ١ ص ٣٥١ ـ ٣٥٣.

(٢) مباحث الحجج: ج ١ ص ٣٥٣ ذيل الصفحة.

حتى يرد عليه بان هذا المقدار الظاهر غير كاف للاستظهار؛ لان الضمير يرجع الى المقصود من مرجعه أو المقيد لا مطلقه. فلو قال اذا جاءك رجل فأكرمه لايدل على كفاية اكرامه رجل و لو غير الجائي، بل المستفاد منه لزوم اكرام الرجل الجائي الملحوظ في الشرط رغم عدم اضافة الرجل الى المجيء، كذلك الحال في المقام، فان المقصود التبين عن النبأ الذي جاء به الفاسق لامطلق النبأ. خصوصاً وأن الضمير في وجوب التبين مقدر وليس ظاهراً.(١)

ثم لايذهب عليك أن الشهيد الصدرﷺ ذهب في النهاية الى عدم دلالة آية النبأ على المفهوم، واستدل عليه بان الآية لم تفترض النبأ موضوعاً في المرتبة السابقة على تحقق الشرطية والتعليق، بل قد افترض مجموع مفاد الجملة الشرطية بافتراض واحد. ومن هنا لايكون لها مفهوم.

نعم لو قال: النبأ اذا جاءكم فاسق به فتبينوا أو قال أن جاءكم فاسق بالنبأ فتبينوا كان النبأ الموضوع للحكم في الجزاء مفروضاً بقطع النظر عن التعليق بافتراض مسبق اما لتقديمه كموضوع للحكم أو للتعريف المشعر بذلك والمستبطن للافتراض، ونفس الشيء يقال في أن اعطاك زيد درهماً فخذه وأن اعطاك زيد الدرهم فخذه، حيث لامفهوم للاولى بخلاف الثانية. ولعل هذا هو الوجه الفني لذهاب الشيخ الأعظم الى عدم المفهوم في الآية الكريمة.(٢)

و ذلك لما عرفت من أن العرف بمناسبة الحكم والموضوع وكلية القضايا الشرعية وعدم اختصاصها بالموارد الخاصة يفهم أن الموضوع في الآية الكريمة مقدم رتبة على تحقق الشرط، كما ذكرنا انهم يستفيدون من قولهم اذا جاءك المؤمن بسلام فأجبه أن الموضوع هو السلام و مقدم على الشرطية، ولذا يفهمون منه المفهوم، فكذلك في المقام.

لايقال: أن اللازم في المفهوم هو حفظ الموضوع في المنطوق، والمفهوم والموضوع في الاية

---

(١) مباحث الحجج: ج ١ ص ٣٥٣ ذيل الصفحة.

(٢) مباحث الحجج: ج ١ ص ٣٥٦.

الكريمة هو الفاسق. و عليه فمفهوم الشرط في الاية لايدل إلّا على عدم وجوب التبين عند عدم مجيء الفاسق بالنبأ لاعند مجيء العادل بالنبأ؛ إذ اللازم في المفهوم هو حفظ الموضوع في المنطوق، و المفهوم، و لذا نقول: قولهم اذا جاء زيدفاكرمه لايدل مفهومه إلّا على أن زيداً اذا لم يجيء لاتكرمه، واما عمرو يجب اكرامه أو لايجب فهو ساكت عنه، نعم يمكن التمسك بمفهوم الوصف أو اللقب. بالنسبة اليه، كما سيأتي أن شاءالله تعالى.

لانا نقول: نعم لو كانت القضية الشرطية هي اذا جاء الفاسق بالنبأ، وأما اذا كانت القضية بحكم العرف كما ذكرنا النبأ اذا جاءكم فاسق به فتبينوا فالموضوع هو النبأ لا الفاسق، وهو محفوظ في المفهوم والمنطوق.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في وجه دلالة الاية الكريمة على مفهوم الشرط، فليتدبّر.

الوجه الثاني:

الاستدلال بمفهوم الوصف في الآية الكريمة بدعوى أن حيثية الخبر الواحد لو كانت مقتضية لحرمة العمل لكان ذكر كلمة الفاسق لغواً، فذكره يدل على دخالته في ثبوت الحكم، أعني حرمة العمل بدون تبين عند العمل.[١]

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

و هذا الاستدلال متفرّع على دلالة الوصف على المفهوم، فيستدل حينئذٍ بمفهوم الوصف.

و توضيحه ـ كما في مصباح الاصول ـ أن التبين ليس واجباً نفسياً، بل هو شرط لجواز العمل بالخبر؛ اذ التبين بلا تعلقه بعمل من الاعمال ليس بواجب يقيناً بل لعله حرام؛ فان التفحص عن كونه صادقاً أو كاذباً يكون من باب التفحص عن عيوب الناس. و يدل على كون الوجوب شرطياً مع وضوحه في نفسه التعليل المذكور في ذيل الاية الشريفة، وهو قوله تعالى: ﴿**أن تصيبوا قوماً بجهالة**﴾، فيكون مفاد الاية الشريفة أن العمل بخبر الفاسق يعتبر فيه التبين عنه، فيجب التبين عنه في مقام العمل به، ويكون المفهوم بمقتضى التعليق على الوصف أن العمل بخبر غير الفاسق لايعتبر فيه التبين عنه، فلايجب التبين عن خبر غير

---

(١) نهاية الاصول: ص٤٩٢.

الفاسق في مقام العمل به.[١] وما لم يجب التبين عنه عند العمل يكون حجة.

و **يمكن أن يقال:** أن التقريب والتوضيح فرع دلالة الوصف على المفهوم، وهو ممنوع، **قال شيخنا الأعظم**؛ بأن المحقق في محله عدم اعتبار المفهوم في الوصف، خصوصاً في الوصف الغير المعتمد على موصوف محقق، كما في ما نحن فيه؛ فانه اشبه بمفهوم اللقب.[٢]

ودلالة الوصف على أن الحكم ليس ثابتاً للطبيعة، وإلّا لكان ذكر الوصف لغواً لاتكفي لافادة نفي الحكم عن غير مورد الوصف مطلقاً؛ لانه فرع كون الوصف علة تامة منحصرة، و هو ممنوع.

و قال في مصباح الاصول أيضاً: والاستدلال بمفهوم الوصف غير تام؛ لان الوصف و إن كان يدل على المفهوم، إلّا أن مفهوم الوصف هو أن الحكم ليس ثابتاً للطبيعة اينما سرت، و إلّا لكان ذكر الوصف لغواً. و اما كون الحكم منحصراً في محل الوصف بحيث ينتفي بانتفائه فهو خارج عن مفهوم الوصف، و يحتاج الى اثبات كون الوصف علة منحصرة. و لايستفاد ذلك من نفس الوصف، فان تعليق الحكم على الوصف لو سلم كونه مشعراً بالعلية لايستفاد منه العلة المنحصرة يقيناً، بل يحتمل وجوب التبين عن خبر العادل أيضاً اذا كان واحداً، و يكون الفرق بين العادل والفاسق أن خبر الفاسق يجب التبين عنه ولو مع التعدد بخلاف خبر العادل؛ إذ مع التعدد يكون بينة شرعية لايجب التبين عنها. **فتحصّل:** أنه لايستفاد من مفهوم الوصف انتفاء وجوب التبين عند انتفاءوصف الفسق.[٣]

نعم لو علم أن المتكلم في مقام بيان العلة المنحصرة لوجوب التبين واكتفى بالفاسق دل الوصف على المفهوم، ولكن من أين حصل ذلك العلم، فلاتغفل.

و مما ذكر يظهر ما في المحكى عن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد؛ من أنه لاكلام في دلالة الوصف المذكور في القضية على أن له مدخليته في الحكم بنحو من الانحاء فان ذلك مما

---

(١) مصباح الاصول: ج٢ ص١٥٢ و١٥٣.

(٢) فرائد الاصول: ص٧٢.

(٣) مصباح الاصول: ج٢ ص١٥٢ و١٥٣.

لاسبيل الى انكاره و إنّما انكر مفهوم الوصف من انكره لما رأى من أن غاية ما يمكن استفادته من الكلام دخالة مفهوم الوصف و اما انه دخيل في اصل الحكم او في مرتبة من مراتبه فلا و لاطريق الى استظهار المفهوم من هذه الجهة و قد قلنا أن هذا المقال يختص بما اذا كان الحكم ذا مراتب كالوجوب و الاستحباب و الحرمة و الكرامة و اما اذا لم يكن كذلك مثل اصل الجواز من الاحكام التكليفيّة و مثل جميع الاحكام الوضعية فلابد فيه من الالتزام بدخالة الوصف في اصل الحكم و هذا عبارة اخرى عن المفهوم و من البديهى أن الحجية كانت من الاحكام الوضعية نظير الصحة و نحوها فلاتقبل الشدة و الضعف اصلاً(١) و ذلك لما عرفت من أن المفهوم متفرع على استفادة العلة المنحصرة فما دام لم يعلم بانحصار عليته الوصف لادلالة على المفهوم و لافرق فيه بين كون الحكم ذا مراتب و عدمه.

مانعية التعليل عن انعقاد المفهوم

ثم لايذهب عليك أنه لو تم ما ذكر من دلالة الاية الكريمة على المفهوم لايخلو الاستدلال بها عن اشكال آخر، وهو ـ على ما في فرائد الاصول ـ أن المحكي عن العدة والذريعة والغنية ومجمع البيان والمعارج وغيرها انا لو سلمنا دلالة المفهوم على قبول خبر العادل الغير المفيد للعلم لكن نقول: أن مقتضى عموم التعليل، وجوب التبين في كل خبر لايؤمن الوقوع في الندم من العمل به وإن كان المخبر عادلاً، فيعارض المفهوم، والترجيح مع ظهور التعليل.

لايقال: أن النسبة بينهما وإن كان عموماً من وجه، فيتعارضان في مادة الاجتماع وهي خبر العادل الغير المفيد للعلم، ولكن يجب تقديم عموم المفهوم وادخال مادة الاجتماع فيه؛ إذ لو خرج عنه. وانحصر مورده في خبر العادل المفيد للعلم كان لغواً، لانّ خبر الفاسق المفيد للعلم أيضاً واجب العمل، بل الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق والمفهوم معاً، فيكون المفهوم أخص مطلقاً من عموم التعليل.

---

(١) المحاضرات سيدنا الاستاذ المحقق الداماد ﷺ ١٣٢/٢.

لانا نقول: ما ذكره اخيراً من أن المفهوم اخص مطلقاً من عموم التعليل مسلم إلّا أنا ندعي التعارض بين ظهور عموم التعليل في عدم جواز العمل بخبر العادل الغير العلمي وظهور الجملة الشرطية أو الوصفية في ثبوت المفهوم، فطرح المفهوم والحكم بخلوّ الجملة الشرطية عن المفهوم أولى من ارتكاب التخصيص في التعليل.(١)

و يمكن الجواب عنه بما افاده في الدرر من أن التعليل لايدل على عدم جواز الاقدام بغير العلم مطلقاً، بل يدل على عدم الجواز فيما اذاكان الاقدام في معرض حصول الندامة واحتماله منحصر فيما لم يكن الاقدام عن حجة، فلو دلت الاية بمفهومها على حجية خبر العادل فلايحتمل أن يكون الاقدام على العمل به مؤدياً الى الندم، فلامنافاة بين التعليل ومفهوم الاية اصلاً.(٢)

وتوضيح ذلك: انه لامنافاة بين التعليل ومفهوم الاية الكريمة؛ لان المراد من الجهالة وعدم العلم هو عدم الحجة، كما أن المراد من العلم في قوله تعالى: ﴿**ولاتقف ما ليس لك به علم**﴾ أو قوله ﷺ «**كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر**» هو الحجة، وعليه فالتعليل يدل على المنع عن العمل بما يكون في معرض الندامة وهو ما لاحجية فيه. وهذا لاينافي جواز الاخذ بالحجة؛ فانه لايكون في معرض الندامة، فقوله سبحانه وتعالى: ﴿**إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا**﴾ يدلّ على عدم حجية خبر الفاسق بذكر لازمه، وهو لزوم تحصيل العلم والحجة؛ إذ لامعنى لطلب تحصيل العلم والحجة إلّا مع عدم حجية خبر الفاسق.

وعليه فالمنتفي في طرف المفهوم هو عدم الحجية، ومن المعلوم أن انتفاء عدم الحجية عن خبر العادل عين حجية خبره؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين.

و بعبارة أخرى: نفي عدم الحجية هو الحجية، فالمعلق على خبر الفاسق في الجملة الشرطية هو التبين، ولكن في الحقيقة أن التبين لازم المعلق وهو عدم الحجية، وهو ينتفي عند

---

(١) فرائد الاصول: ص ٧٢.

(٢) الدرر: ص ٣٨٦.

انتفاء مجيء الفاسق، وانتفاء عدم الحجية يساوي الحجية؛ إذ ليس الليس مساوق للايس، ولاينافي المفهوم المذكور مع التعليل الدال على عدم جواز اصابة القوم بلاحجة؛ لان مورد المفهوم خارج عن مورد التعليل خروجاً تخصّصياً، كما لايخفى.

و مما ذكر يظهر النظر في ما افاده سيدنا الامام المجاهدؒ في مانعية التعليل بقوله رحمه الله: أن دلالة الشرطية على المفهوم واستفادة ذلك من تلك القضية مبتنية على ظهور الشرط في القضية في كونه علة منحصرة بحيث ينتفي الحكم بانتفائه، وأما اذا صرح المتكلم بالعلة الحقيقية وكان التعليل اعم من الشرط أو كان غير الشرط فلامعنى لاستفادة العلية فضلاً عن انحصارها، فلو قال: أن جاءك زيد فأكرمه، ثم صرح أن العلة انما هو علمه فنستكشف أن المجيء ليس علة ولاجزء منها، وهذا واضح جداً. وهو أيضاً من الاشكالات التي لايمكن الذب عنه، وقد غفل عنه الاعلام. وعليه فلاوقع لما افادوه في دفعه.(١)

وذلك لان مقتضى ماعرفت من عدم المنافاة بين التعليل والشرط المذكور أن التعليل في الاية مؤكد للشرط المذكور؛ فان المعرضية للندامة من ناحية عدم الحجية منحصرة في الشرط المذكور وهو نبأ الفاسق، فليس التعليل مفيداً لأمر هو اعم من الشرط أو أمر مغاير للشرط المذكور حتى ينافي علية الشرط أو انحصارها.

وقياس الاية الكريمة بمثل قوله: أن جاءك زيد فأكرمه، ثم التصريح بان العلة انما هو علمه في غير محله، فان مجيء زيد غير العلم، بخلاف المقام فان نبأ الفاسق في قوله ﴿**ان جاءكم فاسق بنبأ**﴾ يشير الى أن العلة هو عدم افادة خبره العلم بمعنى الحجة، وهو غير مناف لما افاده التعليل في الآية الكريمة من أن الاقدام على ما ليس بحجة يكون في معرض الندامة بل هما متساعدان، كما لايخفى.

ولعل منشأ توهم المنافاة بين المفهوم والتعليل هو حمل الجهالة في قوله تعالى: ﴿**أن تصيبوا قوماً بجهالة**﴾ على عدم العلم بالواقع بقرينة كون الجهالة مقابلة للتبين وهو بمعنى

---

(١) تهذيب الاصول: ج٢ ص١١٣.

تحصيل العلم واحراز الواقع، ومعلوم أن الجهالة بهذا المعنى مشتركة بين خبري العادل والفاسق، و هو يوجب تعميم علة التبين، فتتنافى مع انحصار علة التبيّن في خبر الفاسق، وتمنع عن انعقاد ظهور المفهوم.

ولكن لايخفى عليك أن هذا فيما اذا اريد من الجهالة خصوص عدم العلم بالواقع ومن التبين خصوص تحصيل العلم واحراز الواقع، واما اذا قلنا أن المرتكز في الاخبارات والانباءات هو الاكتفاء بالحجة، فالتبين هو التفحص عن حجية الخبر والجهالة في مقابلها وهو عدم التفحص والاقدام مع عدم احراز الحجة، و من المعلوم أن الجهالة بهذا المعنى ليست مشتركة بين خبري العادل و الفاسق فمع عدم الاشتراك لاتعميم في علة التبين و مع عدم التعميم لامنافاة بين التعليل و بين انحصار علة التبين في خبر الفاسق، كما لايخفى.

و ربما يجاب عن مانعية التعليل مع المفهوم بحمل الجهالة على السفاهة وفعل ما لايجوز فعله عند العقلاء، لاعلى ما هو مقابل العلم مستشهداً بقوله عزّوجلّ: ﴿**فتصبحوا على ما فعلتم نادمين**﴾ فان الندامة لاتكون إلّا على فعل سفهي لايكون على طريقة العقلاء فلما يعم التعليل المذكور لمثل الاعتماد على خبر العادل فلا اشتراك في التعليل حتى ينافي المفهوم من انحصار العلة في خبر الفاسق و لو كان المراد منه هو الغلط في الاعتقاد و مقابل العلم لما جاز الاعتماد على الشهادة و الفتوى. و هو كما ترى.

و لم يستبعده صاحب الكفاية حيث قال: أن دعوى أن الجهالة بمعنى السفاهة وفعل ما لاينبغي صدوره من العاقل غير بعيدة.(١)

أورد عليه **أوّلاً**: بان حمل الجهالة على السفاهة خلاف الظاهر من لفظ الجهالة و أن استعملت احياناً في ذلك، ولذا قال شيخنا الأعظمؒ: وفيه مضافاً الى كونه خلاف ظاهر لفظ الجهالة الخ.(٢)

(١) الكفاية: ج ٢ ص ٨٦.

(٢) فرائد الاصول: ص ٧٢.

وممـا ذكر يظهر ما في مصباح الاصول حيث قـال: والظـاهر أن المـراد مـن الجـهالةهي السفاهة والاتيان بما لاينبغي صدوره من العاقل؛ فان الجهالة كما تستعمل بمعنى عدم العـلم كذلك تستعمل بمعنى السفاهة أيضاً.(۱)

لما عرفت من أن حمل الجهالة على السفاهة خلاف الظاهر، ومجرد الاستعمال في بـعض الموارد لايكفي للاستظهار والحمل المذكور.

و ثانياً: أن قوله ﴿**فتصبحوا على ما فعلتم نادمين**﴾، يساعد مع كون الجهالة بمعنى عدم الحجة، فان العمل بالحجة ممّا لا تترتب عليه الندامة، بخلاف العمل بما ليس بحجة، فلامنافاة بين التعليل والمفهوم من الاية، ولاحاجة الى حمل الجهالة على السفاهة، كما لايخفى.

و ثالثاً: كما في نهاية الدراية أن العمل بخبر العادل مع قطع النظر عن هذه الاية من شأن أرباب البصيرة؛ لبناء العقلاء على العمل بخبر من يوثق به، فالاية حينئذٍ مبنيّة على حـجية خبر العادل وكاشفة عنها، لا انّها مبيّنة للحجية وجاعلة لها، كما هو المقصود.(۲)

فلو لم يكن الخبر حجة قبل نزول الاية الكريمة فالعمل بخبر العادل يكون ايضاً سفاهة و جهالة؛ لانه عمل بلا حجة، فيشمله عموم التعليل، فحمل الجـهالة عـلى السـفاهة لا يـرفع الاشكال، كما لايخفى.

اللّهمّ إلّا أن يقال: بأن الاية الكريمة امضاء لما عليه العقلاء بما هم عقلاء من العمل بخبر العادل، ولاتكون متكفلة لبيان حجيته بالتأسيس، ومع الامضاء المذكور فـلايكون العـمل بخبر العادل سفاهة.(۳)

و ربما يجاب ايضاً عن منافاة التعليل مع المفهوم بأن المـفهوم حاكم عـلى التـعليل، فـانه يحكم في خبر العادل بانه محرز وكاشف عن الواقع وعلم في عالم التشريع، فيخرج عن عموم التعليل تعبّداً، ولايمكن أن يعارضه اصلاً لكي يوجب عدم انعقاده.(۴)

---

(۱) مصباح الاصول: ج ۲ ص ۱۶۳.

(۲) نهاية الدراية: ج ۲ ص ۷۸.

(۳) راجع منتقى الاصول: ج ۴ ص ۲۶۸.

(۴) فوائد الاصول: ج ۳ ص ۱۷۲.

أورد عليه في نهاية الدراية بأنّ حكومة سائر الادلة على هذا التعليل المشترك وجيهة، واما حكومة المفهوم المعلل منطوقه بنحو يمنع عن اقتضاء المفهوم المثبت لحجية خبر العادل حتى يرتفع به الجهالة تنزيلاً فهو دور واضح، فتدبّر جيداً.(١)

و ذلك واضح؛ لان حكومة المفهوم متفرعة على عدم شمول التعليل للمفهوم، و المفروض أن عدم شمول التعليل متوقف على حكومة المفهوم، وهو دور. هذا مع الغمض عما في دعوى دلالة ادلة الاعتبار على أن خبر العادل علم تشريعاً.

و مما ذكر يظهر ما في مصباح الاصول أيضاً حيث ذهب الى حكومة المفهوم على التعليل لرفع المنافاة بينهما، واستوجه ذلك، واطال الكلام، فراجع.(٢)

و ربما يجاب عن المنافاة المذكورة بأن خبر غير الفاسق الذي تدل الآية على حجيته حجة وطريق عند العقلاء ايضاً، والعقلاء يعبّرون عن جميع الطرق المعتبرة عندهم بالعلم سواء في ذلك الظواهر وخبر الثقات وغيرهما، ويرون مفهوم العلم عاماً للقطع الذي لايحتمل الخلاف ولموارد قيام الطرق المعتبرة، واذا اعتبروا شيئاً طريقاً يرون قيام هذا الطريق على شيء وصولاً الى الواقع، لابمعنى تنزيل شيء منزلة آخر، بل بمعنى واقع الوصول كما في القطع حرفاً بحرف.

و حينئذٍ فالاية المباركة اذا اُلقيت اليهم فهموا منها بمقتضى الشرطية المذيلة بالتعليل المذكور: أن النبأ اذا لم يأت به الفاسق بل غير الفاسق فهو طريق موصل الى الواقع يعمل به من دون حاجة الى التبين، فلايتصور فيه اصابة القوم بجهالة للوصول الى الواقع والعلم به واتّضاحه، فليس فيه اصابة بجهالة حتى يتصور و يجيء فيه الندم، فهو خارج عن مورد التعليل، ويكون المفهوم بلا معارض.(٣)

و فيه ـ مضافاً الى انه مبني على اعتبار الخبر من باب بناء العقلاء لادلالة الادلة التعبدية

---

(١) نهاية الدراية: ج ٢ ص ٧٨.

(٢) مصباح الاصول: ج ٢ ص ١٦٣ ـ ١٦٩.

(٣) تسديد الاصول: ج ٢ ص ٧٩ ـ ٨٠.

و المفروض أن الاستدلال بالاية الكريمة ـ أن قطعية أدلة الاعتبار لاتوجب كون المعتبر داخلاً في العلم والقطع الحقيق و أن اطلق عليه العلم بمعنى الحجة؛ اذ احتمال الخلاف ليس موهوناً في جميع موارد الظواهر واخبار الثقات، خصوصاً مع ما فيها من الترجيحات الرجالية والدلالية، ألاترى أن احتمال الخلاف في الظواهر بل في الاخبار غير المقرونة بالقرائن القطعية وجداني، و مع كون احتمال الخلاف وجدانياً كيف يرون قيام هذه الطرق على شيء وصولاً واقعياً؟!

و الظاهر أن منشأ الاشتباه هو الخلط بين المعتبر و بين ادلة الاعتبار، فتأمّل.

فالصحيح هو ما مرّ من أن التعليل لايدل على عدم جواز الاقدام بغير العلم مطلقاً، بل فيما اذا كان في معرض حصول الندامة، و احتماله منحصر فيما لم يكن الاقدام حجة. فالاية بمفهومها تدل على حجية خبر العادل و بتعليلها على عدم جواز العمل بغير الحجة. فلامنافاة بين مفهومها و تعليلها، كما لايخفى.

اللّهمّ إلّا أن يقال ـ كما في تسديد الاصول ـ بأنّ ظاهر الاية ترتب الندم على اصابة القوم بجهالة بحسب الارتكاز و الاغراض العقلائية، لابملاحظة انهم في مقام اطاعة إلّا وامر الشرعية، بل مجرد اصابة القوم بجهالة امر مرغوب عنه عند العقلاء و موجب لحصول الندم على الاقدام بعمل ينتهي اليه.

هذا، مضافاً الى أن ظاهر الاية و تعليلها أن هذا الندم سواء كان ملازماً للعقوبة أم لامترتب على مجرد اصابة القوم بجهالة، و إذا كان المفروض صدق الجهالة حتى في موارد الطرق الظنية فلامحالة يدل التعليل على ترتب المحذور و الندم على العمل بها، فهي لايمكن أن تكون حجة سواء في ذلك خبر الفاسق و غيره، فالتعليل يمنع عن انعقاد المفهوم.[1]

ولكن لقائل أن يقول: أن مع الادلة القطعية الدالة على اعتبار خبر العادل لاتكون اصابة القوم اصابة بجهالة، كما لاتكون كذلك فيما اذا كانت الاصابة بعلم يخالف الواقع؛ و ذلك لقيام

---

(١) تسديد الاصول: ج ٢ ص ٨٢.

الحجة، واصابة القوم بجهالة فيما اذا لم يكن مع الحجة.

فمع عدم صدق الجهالة في موارد الطرق الظنية التي تقوم الادلة القطعية على اعتبارها كظاهر الاية الدالة على المفهوم ـ الذي يدل على اعتبار الظواهر ـ لامجال لترتب الندم على العمل بها؛ فان موضوعه هو الاصابة بالجهالة، والمفروض هو عدم صدقها بالعمل بالطرق التي تكون قطعية الاعتبار.

فهذه الاية بالتقريب الذي عرفته تدل على حجية خبر غير الفاسق في خبره بناء على دلالة القضية الشرطية على المفهوم أو قيام القرينة على كون الاية في مقام بيان المنطوق والمفهوم، قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد﴿ره﴾ بعد ما افاده في هذه الاية و انقدح بجميع ما ذكر دلالة الاية الشريفة على حجيبة قول العادل و أن الاصح كونها من ادلتها و الله العالم.[1]

و منها ـ أي من جملة الايات التي استدل بها لحجية خبر الواحد ـ قوله تعالى: ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون﴾.[2]

و تقريبها بوجوه عديدة:

الوجه الأوّل:

ما ذهب اليه السيد المحقق البروجردي﴿ره﴾ من أن الاية الكريمة تدل على أن المؤمنين ليسوا بأجمعهم أهلاً للنفر لتعلّم الدين، فلولا نفر من كل فرقة وقبيلة منهم طائفة. فسياق الاية ينادي باعلى صوت الى مطلوبية الانذار والحذر ووجوبها؛ لظهور كلمة «لولا» في التخصيص. وعليه فلانحتاج في اثبات ذلك الى بيان مفاد «لعل» وأن المراد بها ليس هو الترجي الحقيقي بل مطلوبية مدخولها ونحو ذلك من التقريبات.

و بالجملة ظاهر صدر الاية كون ما امر بالنفر اليه بمثابة من الأهمية بحيث لولا لزوم مثل

---

(١) المحاضرات سيدنا الاستاذ المحقق الداماد ٢ / ١٣٢.

(٢) التوبة / ١٢٢.

اختلال النظام ونحوه لوجب على الجميع النفر اليه، ولكن حدوث هذه الامور منع من ايجاب النفر على الجميع، فعلى هذا لِمَ لاينفر بعضهم حتى يرشدوا بأنفسهم و يرشدون غيرهم؟![1]

الوجه الثاني:

أن كلمة «**لعل**» بعد انسلاخها عن معنى الترجي الحقيق ـ لعدم امكانه في حقه تعالى ـ تدل على محبوبية التحذر عند الانذار، فاذا ثبتت محبوبية التحذر ثبت وجوبه شرعاً؛ اذ لامعنى لندب التحذر عن العقاب الاخروي مع قيام المقتضي للعقوبة، وإن لم يكن للعقاب مقتضى فلامطلوبية و لاحسن للتحذر، اذ لاموضوع له، وهو العقوبة، والمفروض هو ثبوت المطلوبية.

أورد عليه **أوّلاً**: بأن التحذر يمكن أن يكون لرجاء ادراك الواقع وعدم الوقوع في محذور مخالفته من فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة، و المتحذر حينئذٍ حسن، وليس بواجب فيما لم يكن هناك حجة على التكليف.

و يمكن الجواب عن ذلك كما في نهاية الدراية بأن الانصاف أن الانذار و التحذر بملاحظة ترتب العقوبة أنسب، اذ المتعارف من الانذار من المبلغين للاحكام في مقام الحث على العمل بها بيان ما يترتب على الفعل أو الترك من العقوبات الاخروية دون المصالح والمفاسد، فالتحذر المنبعث عنه تحذر من العقوبة.[2]

هذا، مضافاً الى أن الانذار لعموم الناس لا للخواص وارباب العقول حتى يصح الانذار باعتبار المصالح والمفاسد.

أورد عليه **ثانياً**: بأنا لو سلمنا دلالة كلمة «**لعل**» على المطلوبية فالحذر المطلوب أن كان هو الحذر من العقاب المساوق مع وجوب التحذر بلحاظه و لابديته فهذا الفرض يساوق

---

(١) نهاية الاصول: ص٥٠٤.

(٢) نهاية الدراية: ج٢ ص٨٦.

عرفاً كون الانذار بلحاظ العقاب ايضاً؛ لان ظاهر الاية أن الحذر من نفس الشيء المخوف المنذر به، وهو يعني أن الانذار فرض في طول العقاب والمنجزية على ما تقدم من أن التحذر تحذر في مورد الانذار لا الاخبار، و هو لايكون إلّا مع تنجيز العقاب في المرتبة السابقة، ومثله لايكشف عن الحجية، بل يستحيل أن يكشف عنها؛ لانه في طول الحجية والتنجز.

و إن كان المراد الحذر من المخالفة للحكم الواقعي بعنوانها فمطلوبية هذا الحذر لايلزم منها وجوبه، بل يمكن أن يكون مستحباً، كما هو مقتضى حسن الاحتياط دائماً.[١]

لايخفى عليك أن التحذر باعتبار العقاب لا باعتبار المخالفة للحكم الواقعي والمصالح والمفاسد، ولكن منجزية الامارة اعني قول العادل كمنجزية العلم، فكما أن العلم بالحكم يوجب التنجز بنفس العلم ويكون حجة على الحكم، فكذلك اخبار العادل بالوجوب أو الحرمة وترتب العقاب يوجب التنجز لغيره بنفس الاخبار وأن كان الحكم منجزاً على نفسه قبل أخباره للعلم به سابقاً، ولا منافاة بين أن يكون الحكم منجزاً على المخبر قبل اخباره ولايكون منجزاً على السامع قبل اخباره و يصير منجزاً عليه بنفس الاخبار.

و عليه فحيث أن المنجزية تحصل بنفس الاخبار يكشف ذلك عن كون اخبار العادل حجة على السامع، وبالاخبار يحصل التنجز والانذار معاً، والمستحيل هو تنجز الحكم بنفس الانذار بالنسبة الى المخبر لا السامع، كما لايخفى.

و دعوى: أن غاية مايلزم من الاية لو سلم دلالتها وجوب التحذر في مورد الخبر الدال على الالزام، وهذا غير الحجية المطلوبة، وانما هو وجوب الاحتياط ولكن في خصوص الشبهة التي قام فيها خبر على الالزام؛ لانها تأمر بالتحذر.[٢]

مندفعة: بأن التحذر هو التحفظ والتجنب العملي عن مخالفة ما اخبر به العادل، و ليس معناه هو الاحتياط، ومن المعلوم أن التحذر بذلك المعنى يساوق حجية خبر العادل.

---

(١) مباحث الحجج: ج ١ ص ٣٧٧ و ٣٧٨.

(٢) مباحث الحجج: ج ١ ص ٣٧٧.

لا يقال: أن كلمة لعل لاتدل على أزيد من ابداء الاحتمال، واما المطلوبية التي استدل بها لوجوب التحذر فلا دلالة لها عليها.

لأنا نقول: هذه الدعوى فاسدة؛ لدلالة المقام على مطلوبية التحذر، كيف لايكون التحذر مطلوباً مع وجوب الانذار بالنسبة الى المتفقهين؟!

هذا، مضافاً الى أن احتمال ترتب العقوبة مع أن المورد مما يجري فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان مساوق لوجوب التحذر.[1]

الوجه الثالث:

أن التحذر غاية للانذار الواجب؛ لكونه غاية للنفر الواجب كما تشهد له كلمة «لولا» التحصيصية. وعليه فاذا وجب الانذار وجب التحذر؛ اذ الغاية المترتبة على فعل الواجب مما لايرضى الآمر بانتفائه سواء كان من الافعال المتعلقة للتكليف أم لا، كما في قولك توضأ لتصلي، و اسلم لعلك تدخل الجنة، وقوله تعالى: ﴿**فقولا قولاً ليّناً لعلّه يتذكر أو يخشى**﴾.

أورد عليه في الكفاية بعدم انحصار فائدة الانذار بالتحذر تعبّداً؛ لعدم اطلاق يقتضي وجوبه على الاطلاق، ضرورة أن الآية مسوقة لبيان وجوب النفر لا لبيان غائية التحذر، ولعل وجوبه كان مشروطاً بما اذا افاد العلم... الى أن قال: وقضيّته انما هو وجوب الحذر عند احراز أن الانذار بمعالم الدين.[2]

ويمكن الجواب عنه كما في نهاية الدراية، بأن التحذر وإن لم يكن له في نفسه اطلاق نظراً الى أن الاية غير مسوقة لبيان غائية الحذر ليستدل باطلاقه بل لايجاب النفر للتفقه، إلّا أن اطلاقه يستكشف باطلاق وجوب الانذار؛ ضرورة أن الانذار واجب مطلقاً من كل متفقه سواء افاد العلم للمنذر أم لا. فلو كانت الفائدة منحصرة في التحذر كان التحذر واجباً مطلقاً، وإلّا لزم اللغوية احياناً.

و دعوى: أن الفائدة غير منحصرة في التحذر، بل لافشاء الحق وظهوره بكثرة انذار

---

(١) تسديد الاصول ٢: ٩٠.

(٢) الكفاية: ج٢ ص٩٢.

المنذرين، فالغاية قهراً تلازم العلم بما انذروا به.

مندفعة: بأن ظاهر الاية أن الغاية المترتبة على الانذار والفائدة المترقبة منه هي التحذر، لا افشاء الحق وظهوره.

فالمراد والله العالم لعلهم يحذرون بالانذار لا بافشاء الحق بالانذار، كما أن ظاهرها التحذر بما انذروا لا بالعلم بما انذروا به، بل نقول: أن نفس وجوب الانذار كاشف عن أن الاخبار بالعقاب المجعول انذار، ولا يكون ذلك إلّا اذا كان حجة، وإلّا فالاخبار المحض لايحدث الخوف ولو اقتضاء حتى يكون مصداقاً للانذار حتى يجب شرعاً.(١)

لا يقال: احتمال وجود المانع في ايجاب الغاية على الغير يمنع عن الجزم بوجوب الغاية وهي التحذر.(٢)

لانا نقول: هذا الاحتمال غير سديد لوهنه بعد كون التحذر مقصداً لوجوب ذي الغاية، وعدم وجود مانع معقول فيه.

ثم اذا كانت الملازمة العرفية بين وجوب شيء ووجوب غايته كما اذا قيل لاتشرب الخمر لاسكارها أو قيل اذهب الى المسجد لكي تصلي فلافرق فيه بين ما اذا كان الخطاب موجهاً الى مكلف واحد أو أكثر كما في المقام، فان الانذار فعل المنذِر والتحذر فعل المنذَر؛ وذلك لان الامر بالانذار وسيلة لامر المنذَرين، بالتحذر.

لا يقال: أن التحذر ليس فعل المنذِرين، بل هو فعل المنذَرين، وفعل الغير ليس مقدوراً للمنذِرين، فلايكون الامر بالانذار ظاهراً في كونه طريقياً الى أمرهم بالتحذر.(٣)

لانا نقول: أن المقدور بالواسطة مقدور، وعليه فلامانع من ملازمة وجوب ذي الغاية لوجوب الغاية ولو كانت الغاية فعل مكلف آخر، ألاترى أنه يقال يجب عليك تعليم القوم لان يكونوا عالمين، بل الخطابات الاجتماعية غالباً طرق الى امر غيرهم ببعض الامور، فلاتغفل.

---

(١) نهاية الدراية: ج ٢ ص ٨٦ ـ ٨٧.

(٢) تسديد الاصول: ج ٢ ص ٩٠.

(٣) مباحث الحجج: ج ١ ص ٣٧٨.

أورد عليه الشيخ﵀ أيضاً بانه لايستفاد من الكلام إلّا مطلوبية الحذر عقيب الانذار بما يتفقهون في الجملة لكن ليس فيها اطلاق وجوب الحذر، بل يمكن أن يتوقف وجوبه على حصول العلم، فالمعنى: لعله يحصل لهم العلم فيحذروا، فالاية مسوقة لبيان مطلوبية الانذار بما يتفقهون ومطلوبية العمل من المنذرين بما انذروا، و هذا لاينافي أعتبار العلم في العمل، ولهذا صح ذلك فيما يطلب فيه العلم، فليس في هذه الاية تخصيص للادلة الناهية عن العمل بما لم يعلم، ولذا استشهد الامام﵇ فيما سمعت من الاخبار المتقدمة على وجوب النفر في معرفة الامام وانذار النافرين للمتخلفين مع أن الامامة لاتثبت إلّا بالعلم.[١]

و يمكن الجواب عنه كما في مصباح الاصول:

أوّلاً: بان الاصل في كل كلام أن يكون في مقام البيان؛ لاستقرار بناء العقلاء على ذلك ما لم تظهر قرينة على خلافه.

و ثانياً: بأن ظاهر الاية المباركة كونها واردة لبيان وظيفة جميع المسلمين المكلفين وانه يجب على طائفة منهم التفقه و الانذار وعلى غيرهم الحذر والقبول، فكما أن اطلاقها يقتضي وجوب الانذار ولو مع عدم حصول العلم للمنذَر بمطابقة كلام المنذِر للواقع، فكذلك يقتضي وجوب الحذر ايضاً في هذا الفرض.

و ثالثاً: بأن ظاهر الاية ترتب وجوب الحذر على الانذار، وتخصيص وجوب الحذر بما اذا حصل العلم بالواقع موجب لالغاء عنوان الانذار؛ اذ العمل حينئذٍ انما هو بالعلم من دون دخل للانذار فيه غاية الامر كون الانذار من جملة المقدمات التكوينية لحصول العلم لاموضوعاً لوجوب الحذر، فاعتبار حصول العلم في وجوب الحذر يوجب الغاء عنوان الانذار لاتقييده بصورة حصول العلم، مع أن ظاهر الاية كون وجوب الحذر مترتباً على الانذار ترتب الحكم على موضوعه.

و رابعاً: انه على تقدير تسليم أن اعتبار العلم في وجوب الحذر يوجب التقييد لا الغاء

---

(١) فرائد الاصول: ص ٨٠.

عنوان الانذار لايمكن الالتزام بهذا التقييد؛ فانه تقييد بفرد نادر، وهو مستهجن.[١]

و **الحاصل:** أن الاصل في الكلام في غير المخترعات الشرعية التي لايكون المتكلم احياناً في مقام بيانها هو الحمل على الاطلاق كما عليه بناء العقلاء، فلاوجه لعدم الاطلاق في المقام؛ لانه ليس من المخترعات الشرعية كالصلاة والحج و نحوهما.

لايقال: أن هذه الاية مربوطة بباب الجهاد من جهة السياق؛ فان سورة براءة مرتبطة بالمشركين والجهاد معهم، ومن المعلوم أن النفر الى الجهاد ليس للتفقه والانذار، نعم ربما يترتبان عليه بعنوان الفائدة بناء على ما قيل من أن المراد حصول البصيرة في الدين من مشاهدة آيات الله وظهور أوليائه وغلبتهم على اعدائه وسائر مايتفق في حرب المسلمين مع الكفار من آيات عظمة الله وحكمته فيخبروا بتلك الامور عند رجوعهم الى الفرقة المتخلفة الباقية في المدينة. و عليه فالانذار ليس غاية للنفر الواجب حتى تجب الغاية بوجوب ذيها وهو النفر، بل الانذار من قبيل الفائدة المترتبة على النفر الى الجهاد احياناً.

لانا نقول: لا معيّن لكون النفر للجهاد؛ اذ مجرد السياق لايدل على ذلك. قال الشيخ الأعظم‌ﷺ ليس في صدر الاية دلالة على أن المراد النفر الى الجهاد، ومجرد ذكر الآية في آيات الجهاد لايدل على ذلك.

هذا، مضافاً الى انه لو سلم أن المراد النفر الى الجهاد لكن لايتعين أن يكون النافر من كل قوم طائفة لاجل مجرد الجهاد، بل لو كان لمحض الجهاد لم يتعين أن ينفر من كل قوم طائفة، فيمكن أن يكون التفقه غاية لايجاب النفر على طائفة من كل قوم، لا لايجاب اصل النفر. (حاصله: أن المطلوب متعدد، أي اصل النفر لاصل الجهاد ونفر الطائفة للتفقه. وعليه فالتفقه غاية لايجاب النفر على الطائفة).

على أنه قد فسر الاية بأن المراد نهي المؤمنين عن نفر جميعهم الى الجهاد، كما يظهر من قوله ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة﴾ و امر بعضهم بأن يتخلفوا عند النبي‌ﷺ و لايخلوه

---

(١) مصباح الاصول؛ ج ٢ ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

وحده فيتعلموا مسائل حلالهم وحرامهم حتى ينذروا قومهم النافرين اذا رجعوا اليهم.(١)

يمكن أن يقال: أن تعدد المطلوب بالنحو المذكور وأن امكن، ولكنه خلاف الظاهر، هذا مضافاً الى بعد اختصاص النفر في اخير كلامه بالنافرين للجهاد ورجوع الضمير في قوله ﴿ليتفقهوا﴾ الى الفرقة الباقية في البلد، مع أن الطائفة اقرب منها.

قال المحقق الاصفهاني: أن التحقيق كما يساعده بعض الاخبار ويشهد له الاعتبار أن الاية ليست في مقام المنع عن النفر الى الجهاد كافة في قبال تخلف جماعة، بل في مقام المنع عن قصر النفر على الجهاد نظراً الى انه كما أن الجهاد مهمّ كذلك التفقه، فليكن نفر جماعة الى النبي صلى الله عليه وآله للتفقه ونفر الباقين الى الجهاد، وهو المستفاد من رواية العلل عن الصادق عليه السلام قيل له: أن قوماً يروون أن رسول‌الله صلى الله عليه وآله قال اختلاف امتي رحمة؟ فقال: صدقوا. فقلت: أن كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب. قال: ليس حيث تذهب وذهبوا، انما اراد قول الله عزّوجلّ: فلولا نفر من كل فرقة طائفة ﴿ليتفقهوا في الدين﴾ الى آخر الاية، فامرهم أن ينفروا الى رسول‌الله ليتعلموا ثم يرجعوا الى قومهم فيعلّموهم، انما اراد اختلافهم من البلدان الحديث.

ويوافقه الاعتبار أيضاً؛ فان النافرين الى الجهاد من المدينة كان رجوعهم الى رسول‌الله صلى الله عليه وآله فيتعلمون منه صلى الله عليه وآله، كما كان كذلك في زمان حضوره من دون حاجة الى تخلف جماعة لهذه الغاية. بخلاف النافرين من الاطراف؛ فانهم محتاجون الى تعلم الاحكام اذا رجعوا الى بلادهم، والله أعلم.(٢)

وما ذهب اليه المحقق الاصفهاني اولى مما ذهب اليه الشيخ الأعظم رحمه الله، ولكن حمل كلمة «ما» في صدر الاية على النهي مع أن كلمة «ما» للنفي واللام في قوله لينفروا لتأكيد النفي خلاف الظاهر.

والحاصل: أن ما ذهب اليه الشيخ رحمه الله من أن المراد هو تخلف جمع للتفقه واختصاص النفر

---

(١) فرائد الاصول: ص٧٨ ـ ٧٩.

(٢) نهاية الدراية: ج٢ ص٨٨.

بالجهاد خلاف الظاهر؛ فان الضمير في قوله ﴿ليتفقهوا﴾ راجع الى ما هو الاقرب اليه وهو الطائفة لا الى الفرقة، ومقتضاه هو كون النافرين متفقهين لا الفرقة الباقية. وهكذا ماذهب اليه المحقق الاصفهاني لايخلو عن بعد؛ لان الاية في مقام بيان النفر للتفقه.

وبالجملة هنا ثلاثة احتمالات:

احدها: هو اختصاص الاية بالجهاد، وقد عرفت انه لامعين له، بل الظاهر من التفقه والانذار، مضافاً الى بعض الروايات هو أن النفر ليس للجهاد.

وثانيها: هو أن النفر مختص بالجهاد، ولكن امر في الاية ايضاً بتخلف جمع ليتفقهوا وينذروا النافرين اذا رجعوا اليهم من الجهاد، وهذا ايضاً خلاف ظاهر الضمير في قوله ﴿ليتفقهوا﴾ فانه راجع الى النافرين لا الى الفرقة الباقية.

و ثالثها: هو اختصاص الاية بالنفر للتفقه، وهذا هو الظاهر. والمعنى كما افاد في نهاية الاصول: أن المؤمنين ليسوا بأجمعهم اهلاً للنفر، فلولا نفر من كل فرقة وقبيلة منهم طائفة. والمستفاد من ذلك أن المقتضي لنفر الجميع موجود بحيث لو لم يكن مانع عنه لأُمروا جميعاً بالنفر والتفقه، ولكنهم ليسوا اهلاً لذلك لاختلال نظامهم وتفرق أمر معاشهم، وحينئذٍ فلم لايجعلون الاحتياج الى المطالب الدينية في عرض سائر احتياجاتهم فيوجّهون طائفة منهم الى تحصيلها كما يتوجه كل طائفة منهم الى جهة من الجهات الاخرى المربوطة بأمر المعاش كالزراعة والتجارة ونحوها... الى أن قال: وبالجملة فهذه الاية على ما ذكرنا تدل على انه لولا مخافة اختلال النظام لامر الجميع بالنفر في تحصيل الفقاهة، ولكنه بعدما يلزم من نفر الجميع الاختلال فلم لاينفر بعضهم ليرشدوا أنفسهم ويرشدون ويصير ذلك سبباً لاطلاع جميع الناس على احكام الله تعالى وحلاله وحرامه، فسياق الاية ينادي باعلى صوته الى مطلوبية الانذار والحذر ووجوبها، فلانحتاج في اثبات ذلك الى بيان مفاد «لعل» وأن المراد بها ليس هو الترجي الحقيقي بل مطلوبية مدخولها ونحو ذلك من التقريبات، والتعبير بـ «لعل» انما هو من جهة أن الانذار ليس مستتبعاً لحذر القوم دائماً؛ اذ ربما لايؤثر كلام

المنذرين فيهم كما هو المحسوس بين الانبياء واقوامهم ايضاً. فالمراد أن المنذر يجب عليه العمل بوظيفته، ولايعوقه عن ذلك احتمال عدم تأثير كلامه؛ فان في التبليغ مظنة التأثير.

هذا هو المعنى المستفاد بالتأمل في ظاهر الاية، وتشهد لهذا الوجه اخبار كثيرة حيث استشهد الائمة عليهم السلام بالاية لوجوب النفر للتفقه والتعليم والتعلم.(١)

أن قلت: أن مقتضى ما ذكر هو اختصاص الاية بالنفر للتفقه والانذار المحقق بقول العادل وأن لم يوجب اليقين والعلم، وهذا لايتناسب مع الروايات الواردة في استشهاد الامام بالاية الكريمة على وجوب معرفة الامام وانذار النافرين للمتخلفين؛ لان الامامة مما لاتثبت إلّا بالعلم، و عليه فالاستناد بالاية لحجية الدليل الذي لايفيد العلم كماترى.

قلت: لامانع من شمول اطلاق التفقه والانذار للمعرفة بالحقائق الاعتقادية والانذار بها ايضاً؛ لان اعتقاد المنذر بها تفقه، ويكفي ذلك في وجوب الانذار به، وهو يكفي في وجوب التحذر من مخالفة هذا الاعتقاد وأن لم يحصل له بنفس الانذار قطع بها؛ اذ مع الانذار يلزم عليه أن يسمع انذار الآخرين حتى يحصل له العلم به أو بخلافه. فالتحذر في الفقه بالعمل وهو محقق بنفس انذار عدل واحد، والتحذر في الاعتقاديات بالاعتقاد وهو يحتاج الى تكرر الانذار والاستماع حتى يحصل العلم. نعم لو حصل له العلم بانذار جماعة دفعة فلاحاجة الى تكرار الاستماع، لان العلم حاصل. وبالجملة يختلف التحذر باختلاف موارد الانذار، وجميع الموارد مشمول للاية الكريمة.

هذا، مضافاً الى ما في تسديد الاصول من أن الاية بظاهرها مختصة بتعلم احكام الدين والانذار بها، واستفادة حكم غيرها انما هو بالغاء الخصوصية؛ لانها ارشاد الى طريقة عقلائية: هي نفر جمع بالمقدار اللازم في كل مورد والاخذ بمقتضى قولهم. فلاينافي أن يعتبر في غير موردها حصول العلم... الى أن قال: فصح الاستناد بالاية في كلا الامرين، والمقتضى

---

(١) نهاية الاصول: ص ٤٩٩ ـ ٥٠٠.

العرفي في احدهما القطع المطلوب، وفي الاخر الطريقة العقلائية. و الحمد لله ربّ العالمين.[١]

و غير خفي أن الغاء الخصوصية ينتهي الى الاطلاق.

وكيف ما كان فاطلاق الاية يمنع عن حملها على خصوص التفقه في الاحكام، هذا مضافاً الى أن تطبيق الاية الكريمة على التفقه في الاحكام والتفقه في المعارف يشهدعلى اطلاق الاية، كما لايخفى.

لا يقال: أن الاية لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقاً فلادلالة لها على حجية الخبر بما هو خبر حيث انه ليس شأن الراوي إلّا الاخبار بما تحمله لا التخويف والانذار. بل الانذار وظيفة المفتي أو الواعظ، لا الراوي الذي ربما ينقل مجرد الفاظ الرواية من دون أن يفهم معانيها لينذر بها؛ ولذا ورد عنهم عليهم السلام رب حامل فقه الى من هو افقه منه.

لانا نقول ـ كما افاد في الكفاية ومصباح الاصول ـ: أن نقل رواية دالة على وجوب شيء أو على حرمة شيء انذار ضمني بالعقاب على الترك أو الفعل، كما أن في افتاء المفتي بوجوب شيء أو حرمة شيء انذار ضمني بالعقاب على الترك أو الفعل، ويكون الانذار الضمني كالانذار المطابقي مشمولاً للاية الكريمة، وتثبت حجية غيره من الاخبار التي لا انذار فيها؛ لكون الراوي عامياً أو كان مفاد الرواية حكماً غير الزامي بعدم القول بالفصل، وحال الرواة في الصدر الاول في نقل ما تحملوا من النبي صلى الله عليه وآله و الامام عليه السلام حال نقلة الفتاوى الى العوام، فكما لاشبهة في انه يصدق الانذار في مقام الابلاغ على ما نقلوا من المجتهدين فكذلك حال الرواة.[٢]

هذا، مضافاً الى أن فتاويهم في الصدر الاول منقولة بنفس متون الروايات كما في الهداية ونحوها، فلاوقع لذلك الاشكال، كما لايخفى.

و دعوى: أن المأخوذ في الاية الكريمة عنوان التفقه، وعليه فالواجب هو التحذر عند

---

(١) تسديد الاصول: ج ٢ ص ٩٢.

(٢) راجع الكفاية: ج ٢ ص ٩٤ ومصباح الاصول: ج ٢ ص ١٨٥ ـ ١٨٦.

انذار الفقيه بما هو فقيه، فلايشمل انذار الراوي بما هو راوٍ، فيختص مفاد الاية بحجية فتوى الفقيه للعامي لاحجية خبر العادل، ولامجال للتمسك بعدم القول بالفصل في المقام مع وجود القول بالفصل بين حجيتها كما لايخفى.

مندفعة: بان المراد من عنوان التفقه في المقام ليس هو عنوان التفقه الاصطلاحي، بل المراد هو التفقه بمعناه اللغوي، وهو الفهم والعلم، وهو معلوم الحصول باستماع الروايات مع المعرفة بمفادها وأن كانت المعرفة مشككة وتختلف الرواة فيها بحسب اختلاف استعداداتهم، فاذا كان اخبار العادل في المنذرات حجة يتعدى منها الى غيرها بالغاء الخصوصية.

لايقال: ليس المقصود أن الاية اخص من المدعى، بل المقصود انّها أجنبية عنه؛ لانها حتى في الراوي المستبصر تدل الاية على حجية رأيه ودرايته لاشهادته و روايته، فلامعنى للتعدي في حقه، فما ظنك بغيره؟! أذ الاية غير ناظرة الى مسألة الإخبار وحجيته، بل تنظر الى مسألة اخرى وهي لزوم وجود طائفة بين الامة تتحمل مسؤولية الجهاد العقائدي والفكري في سبيل الله عن طريق التفقه في الدين وحمله الى الاطراف و الاجيال، وهذه المسألة اجنبية عن حجية خبر الواحد المبحوث عنه في علم الاصول.(١)

لأنا نقول: أوّلاً: أن المراد من التفقه هو التفقه اللغوي لا الاصطلاحي، وحمله على صاحب الرأي والدراية لاشاهد له، ومن المعلوم أن المتفقه اللغوي يصدق على الراوي ومن اخبر بما سمع من شيء وعرفه ونقله.

و ثانياً: أن مسؤولية الجهاد الفكري لاتختص بتحمل العقائد والمعارف، بل تشمل تحمل الاخبار وايصالها، فبذلك يشمل مسألتنا، وهو حجية خبر الواحد المبحوث عنه في علم الاصول، فلاتغفل.

ومما ذكر ينقدح الجواب عما وقع فيه السيد المحقق البروجردي﵀ من الاشكال وهو أن حيثية التحديث غير حيثية الفقاهة، وكانت الحيثيتان منفكتين بحسب الخارج ايضاً، فقد

(١) مباحث الحجج والاصول: ج ١ ص ٣٨١.

كثر المحدثون الذين كان من شأنهم ضبط ماسمعوا وحكايته فقط من غير أن يعملوا النظر في استفادة حكم الله عنه؛ فان ذلك كان متوقفاً على مقدمات من لحاظ المقيدات والمخصصات وسائر الجهات وأن كان تحصيل المقدمات في اعصارهم في غاية السهولة بالنسبة الى زماننا... الى أن قال: وبالجملة فالاستدلال بالاية على حجية الرواية بما هي رواية مشكل.[1]

وذلك لما عرفت من أن المراد من التفقه هو معناه اللغوي وهو الفهم والعلم، وهذا المعنى يصدق على الراوي العالم بمداليل الاخبار وأن لم يكن فقيهاً اصطلاحاً. نعم هذا المعنى له عرض عريض يشمل الفقيه الاصطلاحي ايضاً اذا انذر بما اجتهد كما يشمل المحدث اذا انذر بما دل عليه الخبر، ولامانع من ذلك. وبالجملة فالاية تدل على حجية قول العالم بمفاد الخبر سواء كان مجتهداً أو لم يكن، فتدبّر جيّداً.

لايقال: أن الآية الكريمة ليست ظاهرة في وجوب النفر حتى يترتب عليه وجوب التحذر؛ فان صدر الاية اعني قوله تعالى: **﴿و ما كان المؤمنون لينفروا كافة﴾** يعطي أن الغرض المسوق له الكلام هو النهي عن النفر العمومي وانه لايسوغ للمؤمنين أن ينفروا كافة وابقاء رسول‌الله ﷺ وحيداً فريداً، وعلى ذلك فيصير المآل من الاية هو النهي عن النفر العام لالايجاب النفر للبعض، فالحث انما هو على لزوم التجزية وعدم النفر العام لا على نفر طائفة من كل فرقة للتفقه... الى أن قال: وعدم الاكتفاء على الجملة الاولى يمكن أن يكون لدفع ما ربما ينقدح في الاذهان من بقاء سائر الطوائف على جهالتهم وعدم تفقههم في الدين، فقال عز شأنه: يكفي لذلك تفقه طائفة، فليست الاية في مقام بيان وجوب النفر، بل في مقام بيان لزوم التفرقة بين الطوائف، وقوله: **﴿وما كان المؤمنون﴾** اخبار في مقام الانشاء ولو بقرينة شأن نزولها كما قال المفسرون، وليس المراد بيان امر واضح؛ [إذ] لم يختلج ببال احد لزوم نفر جميع الناس في جميع الادوار الى طلب العلم والتفقه حتى لزم التنبيه به، إلّا أن يحمل

---

(١) نهاية الاصول: ص٥٠٢ ـ ٥٠٤.

ذكره لصرف المقدمة لما بعده، وهو ايضاً بعيد مخالف لشأن نزول الاية وقول المفسرين.(١)

لانا نقول: أوّلاً: أن هذا المعنى اي النهي عن النفر العام للجهاد متفرع على أن الاية واردة في النفر للجهاد، وقد عرفت انه لامعين لذلك، ومجرد كون السورة و الايات السابقة أو اللاحقة مرتبطة بالجهاد لايكفي في تعيين هذا المعنى، بل لعل وجه ذكر هذه الاية في هذا الموضع هو تنبيه المسلمين بلزوم تعلم احكام الجهاد كما افاد بعض الاعلام. وكيف كان لا اجد رواية صحيحة تدل على أن المراد من قوله ﴿**و ما كان المؤمنون**﴾ هو النهي عن النفر العام للجهاد، بل قوله ﴿**ليتفقهوا في الدين**﴾، يشهد بكون الصدر في النفر للتفقه.

و ثانياً: أن لازم ما ذكر هو أن يكون قوله ﴿**فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة**﴾ دالاً على أن النفر للجهاد.

وعليه في قوله ﴿**ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون**﴾ احتمالان:

أحدهما: لزوم تفقه الفرقة الباقية مع النبي صلى الله عليه وآله وتعلمهم للاحكام والاداب منه صلى الله عليه وآله، فاذا رجعت الطائفة النافرة تنذرهم الفرقة الباقية ببيان ما نزل من الايات في غيابهم و يعلّمونهم السنن و الفرائض التي تلقوها في غيابهم.

و ثانيهما: لزوم تفقه الفرقة النافرة في الدين بما ر أت من آيات الله وحصل لهم بذلك بصيرة في الدين بظهور المسلمين و غلبتهم مع قلّتهم على المشركين و نصرتهم على اعدائهم ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم.

وكلاهما خلاف الظاهر:

اما الأوّل: فلما مرّ من أن الضمير في قوله ﴿**ليتفقهوا ولينذروا**﴾ راجع الى الطائفة النافرة، لا الفرقة الباقية؛ لانها اقرب اليه منها.

وأما الثاني: فهو وإن كان خالياً عن الاشكال المذكور؛ لانّ الضمير فيه راجع الى الفرقة

---

(١) تهذيب الاصول: ج ٢، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

النافرة لا الباقية، ولكن لايساعده ظهور كلمة التفقه في الدين؛ فان المستفاد منه هو عمومية التفقه بالنسبة الى مسائل الدين والاسلام، و هو لايحصل بتمامه في النفر للجهاد وإن لم يخل النفر للجهاد أحياناً عن الغلبة والنصرة وبعض التعليمات النازلة في سفر الجهاد، إلّا أن اطلاق التفقه في الدين انسب بالنفر لتعلم الأحكام و المعارف

و **ثالثاً**: أن المستفاد من الروايات هو لزوم النفر للتعلم وعدم جواز ترك النفر لذلك كصحيحة يعقوب بن شعيب ويونس بن عبدالرحمن ومحمّد بن مسلم: أفيسع الناس اذا مات العالم أن لايعرفوا الذي بعده؟! فقال: اما اهل هذه البلدة فلا ـ يعني المدينة ـ وأن غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم، أن الله عزّوجلّ يقول **﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة الى قوله لعلهم يحذرون﴾**.(١)

هذا مضافا الى قوله عليه السلام في خبر عبدالله بن المؤمن الانصاري: فأمرهم أن ينفروا الى رسول الله صلى الله عليه وآله ويختلفوا اليه فيتعلموا(٢) وغير ذلك.

فتحصل أن النفر واجب للتعلم و التفقه و صدر الاية يدل على عدم تمكن جميع المؤمنين من النفر لتحصيل العلم فلايجب عليهم النفر بالوجوب العيني بل اللازم عليهم هو النفر بنحو الوجوب الكفائي فالاية غير مرتبطة بالنفر للجهاد و مجرد ذكرها عقيب قوله تعالى و ما كان لاهل المدينة و من حولهم من الاعراب أن يتخلفوا عن رسول الله(٣) لايكون قرينة على أن المراد من قوله و ما كان المؤمنون الاية هو النهي عن النفر العمومي للجهاد فتدبر جيداً.

و **دعوى**: أن معنى النفر يناسب الخروج الى الجهاد؛ لانه في الاصل بمعنى **«جهيدن»** كما في قوله تعالى **﴿كانهم حمر مستنفرة * فرّت من قسورة﴾**.(٤)

مندفعة: بأنّ النفر وأن كان كذلك في الاصل، ولكن لايكون كذلك في الاستعمالات

(١) كنز الدقائق: ج٥ ص٥٧٢ ـ ٥٧٣.

(٢) كنز الدقائق ٥: ٥٧٢ ـ ٥٧٣.

(٣) التوبة / ١٢٠.

(٤) المدثر / ٥٠ و ٥١.

العرفية عند نزول الاية وصدور الروايات. والشاهد عليه هو تطبيق الاية الكريمة على النفر للتفقه في الدين في الروايات المستفيضة، مع أن المعنى المذكور غير ملحوظ فيه كما لايخفى.

و هكذا لامجال لدعوى غلبة استعمال مادة النفر في النفر الى الجهاد بحيث تمنع عن ارادة النفر للتفقه؛ وذلك لمنع الغلبة **أولاً**: وعلى تقدير تسليمها فالمنع عن ارادة النفر للتفقه صحيح ما لم يقترن بالقرينة، ويكفي في المقام قوله ﴿**ليتفقهوا في الدين**﴾ لصرفه الى النفر للتفقه. هذا مضافاً الى تطبيق الاية في الروايات المستفيضة على النفر للتفقه. فراجع.

لايقال: أن الاية نزلت في المؤمنين حيث حلفوا على عدم التخلف عن غزوة يغزوها رسول الله ﷺ ولاسرية حيث انه ﷺ اذا خرج الى الجهاد لايتخلف عنه إلّا المنافقون، فانزل الله وحياً واخبر بعيوب المنافقين وبيّن نفاقهم، وعليه فقوله ﴿**و ما كان المؤمنون لينفروا كافّة**﴾، اخبار في مقام الانشاء، ويدل على النهي عن النفر العام.

لانا نقول: لا اري دليلاً صحيحاً يدل على شأن النزول المذكور إلّا نسبة ذلك الى القيل أو بعض المرسلات عن الامام الباقر عليه السلام كما في مجمع البيان. ومن المعلوم انه لا اعتبار به. هذا مضافا الى أن مقتضى الروايات الكثيرة أن النفر في الاية الكريمة هو النفر للتفقه في الدين، ولازمه أن يكون المراد من النفر في قوله ﴿**وما كان المؤمنون لينفروا**﴾ هو النفر للتفقه أيضاً. وعليه فالمراد من التفقه في قوله ﴿**و ما كان المؤمنون لينفروا**﴾ ليس هو انشاء النهي، بل هو اخبار عن عدم تمكن المؤمنين جميعاً لهذا الواجب لما يلزم من اختلال النظام، فلهم عذر في عدم اقدامهم جميعاً للنفر للتفقه، ولكن لاعذر لهم في عدم نفر طائفة منهم لهذا الواجب المهم، فيجب النفر على جماعة من كل قوم، فلاتغفل.

لايقال: لو كان مفاد الاية وجوب التحذر عند الشك لايدل ذلك على حجيّة قول المنذر لأنّ الحذر واجب فى الشبهة قبل الفحص فقول المنذر يوجب ابداء الاحتمال و بمجرد ذلك يحكم العقل الفحص فقول المنذر يوجب ابداء الاحتمال و بمجرد ذلك يحكم العقل على المكلف اما بالاحتياط او تعلم الحكم و بعبارة اخرى كل من الخوف والحذر العملى واجب

عند الشك قبل الفحص و لو لم يكن قول المنذرجحة شرعا كمادلّ عليه اخبار عديدة مذكورة في محالها[١]

لأنّا نقول: هذا الإشكال جار في كل أمارة من الأمارات فإنّ الاجتناب عن فعل محتمل الحرمة أو ترك محتمل الوجوب قبل الفحص واجب و معذلك أفادت أدلّة الاعتبار حجّيّتها و لايكون الأمارات لغواً و الوجه في ذلك أن بعد الفحص لايحكم العقل بوجوب الاحتياط و التعلّم بخلاف الأمارات فإذا دلّت الأمارات بعد الفحص على حرمة شيء أو وجوب شيء وجوب الاجتناب عن فعل ما دلّت الأمارات على حرمته و عن ترك ما دلّت على وجوبه فلاتكون اعتبار الأمارات لغواً و هكذا الأمر في المقام فإنّ بعد الفحص لامجال لحكم العقل و في نفس الحال يدل الآية الكريمة على وجوب المتحذّر بقيام خبر العادل فلايكون اعتبار الخبر الواحد لغواً كما لايخفى.

و دعوى أن ظاهر الآية الكريمة مدخليته كون النافرين جماعة في وجوب النفر و وجوب الإنذار و وجوب الحذر و مع احتمال خصوصية هذا الظاهر فلامجال لرفع اليد عنه و عليه فالآية اجنبية عن المدعي و لاترتبط بإثبات حجّية قول المنذر الواحد عند الشك في قوله إنّه هل هو حكم الله الواقعي أولا لأنّ مفاد الآية هو وجوب نفر الجماعة بما هي الجماعة لاالفرد و أين ذلك بما نحن بصدده.[٢]

مندفعة بأنّ لازم اعتبار الجماعة هو عدم وجوب الانذار لو نفر جماعة من فرقة ثم تفقهوا ولكن عرض لهم الموت و بقي فرد واحد منهم و عليه فلايجب على هذا الفرد الإنذار و هو كماترى هذا مضافاً إلى أنّ مقام التعلّم و الإنذار ممّا لاتوقّف لها على الجماعة يشهد على أنّ المراد من الطائفة هو الاستغراق أعني كلّ فرد فرد منها لاالجماعة كما أنّه لم يعتبر في المنذَر بفتح الذال أن يكون جماعة باعتبار لفظ القوم في الآية الكريمة.

---

(١) المحاضرات سيدنا الاستاذ المحقق الداماد ٢ / ١٣٧.

(٢) المحاضرات لسيدنا الأستاذ المحقق الداماد ٢ / ١٣٤ ـ ١٣٦.

فتحصّل أنّ النفر واجب للتعلم و التفقّه و الإنذار و صدر الآية الكريمة إخبار عن عدم تمكّن جميع المؤمنين لذلك فأوجب الله سبحانه و تعالى مع عدم تمكنهم للنفر المذكور جميعاً على كل طائفة من كل فرقة بنحو الوجوب الكفائي ليتفقهوا و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم و يتحذّر قومهم بمجرد إنذارهم من دون تقييد التحذّر بحصول العلم كما لايخفى.

قال السيد المحقق الخوئيﷺ: و الانصاف أنّ دلالة هذه الآية على حجية الخبر أظهر و أتم من دلالة آية النبأ.[١]

و منها ـ اي من الآيات التي استدل بها لحجيّة الخبر ـ آية الكتمان، وهي قوله تعالى: **﴿انّ الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيّناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون﴾**.[٢]

بتقريب أن حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الاظهار، وإلّا لزم لغوية حرمة الكتمان ووجوب الاظهار.

ألاترى أنهم حكموا بحجية اخبار المرأة عن كونها حاملاً واستدلوا عليه بقوله تعالى **﴿ولايكتمن ما خلق الله في ارحامهن﴾**.

و فيه: **أوّلاً** ـ كما افاده المحقق الاصفهانيﷺ ـ أن الاية الكريمة اجنبية عما نحن فيه؛ لان موردها ما كان فيه مقتضى القبول لولا الكتمان؛ لقوله تعالى **﴿من بعدما بيّناه للناس في الكتاب﴾** فالكتمان حرام في قبال ابقاء الواضح والظاهر على حاله. لا في مقابلة الايضاح والاظهار، وما هو نظير ما نحن فيه آية كتمان النساء ما خلق الله في ارحامهن، فالملازمة انما تجدي في مثلها، لا فيما نحن فيه.[٣]

ولذلك قال في نهاية الافكار: أن سوق الاية انما هو في اصول العقائد رداً على اهل

---

(١) مصباح الاصول ٢ / ١٨٤.

(٢) البقرة / ١٥٩.

(٣) نهاية الدراية: ج ٢ ص ٨٩.

الكتاب الذين اخفوا شواهد النبوة وبيناتها وكتموا علائم النبيﷺ التي بيّنها الله سبحانه لهم في الكتب السالفة، فلاترتبط بما نحن بصدده.(١)

و دعوى: أن الكتمان وأن كان هو اخفاء الحقيقة إلّا أنه الاخفاء النسبي لا المطلق، أي الابراز من ناحية المخبر لامطلقاً، فمن لايكون قوله مفيداً للعلم لعدم و ثاقته مثلاً ايضاً يصدق الكتمان على اخفائه للحقيقة.(٢)

مندفعة: بأنّ الكلام ليس في معنى الكتمان، بل الكلام في أن مورد الاية الكريمة اجنبية عما نحن فيه كما افاده المحقق الاصفهاني‌، فلاتغفل. فالاية مختصة بوجوب القبول للامور التي حرم كتمانها من الحق و البينات و القبول فيها موقوف على العلم بخلاف المقام.

و ثانياً: بأنّ الآية الكريمة لاتتعرّض لبيان حرمة الكتمان حتى يؤخذ بإطلاقها لكونها في مقام بيان ترتّب بعض آثار الكتمان و لذا قال سيّدنا الأُستاذ المحقّق الداماد‌ في محكي كلامه ليست الآية بصدد الإطلاق و بيان حرمة الكتمان بل هي بظاهرها تكون بصدد بيان ما يترتب على إخفاء الحق و كتمانه من اللعن و أمّا أنّه يحرم مطلقا أو في بعض الموارد فلاتعرض له فيها و بالجملة ليست الآية بصدد البيان من هذه الجهة فلايصح الأخذ بالإطلاق و على هذا فمن المحتمل اختصاص وجوب الاظهار بما اذا كان هناك رجاء حصول العلم و وضوح الحق بإذاعته و إفشائه.(٣)

ففيه ما عرفت من أن مورد الاية هو ما كان واضحاً بنفسه من دون حاجة الى ايضاحه بكثرة الافشاء، كما لايخفى.

و منها ـ أي من الآيات التي استدل بها لحجية الخبر ـ قوله سبحانه و تعالى ﴿و ما ارسلنا من قبلك إلّا رجالاً نوحي اليهم فاسألوا اهل الذكر إن كنتم لاتعلمون بالبينات

---

(١) نهاية الافكار: ج٣ ص ١٣٠.

(٢) مباحث الحجج: ج١ ص ٣٨١ ـ ٣٨٢.

(٣) المحاضرات سيدنا الاستاذ المحقق الداماد ٢ / ١٣٩.

والزبر﴾[١] بدعوى أن وجوب السؤال يستلزم وجوب القبول، وإلّا لغا وجـوب السـئوال، واذا وجب قبول الجواب وجب قبول كـلّ مـا يـصح أن يسأل عـنه ويـقع جـواباً له؛ لان خصوصية المسبوقية بالسؤال لادخل فيه قطعاً، فاذا سئل الراوي الذي هو من اهـل العـلم عما سمعه عن الامام في خصوص الواقعة فاجاب باني سمعته يقول كذا وجب القـبول بحكـم الاية، فيجب قبول قوله ابتداء اني سمعت الامام يقول كذا؛ لان حجية قوله هو الذي اوجب السؤال عنه، لا أن وجوب السؤال اوجب قبول قوله، كما لايخفى.

أورد عليه **أوّلاً**: بان المراد من اهل الذكر بمقتضى السياق علماء اهـل الكـتاب، وعـليه فالاية اجنبية عن حجية الخبر.[٢]

و يمكن أن يقال: أن العبرة بعموم الوارد، ولاينافيه خصوص المورد، وتـطبيق اهـل الذكر على علماء اهل الكتاب يكون من باب تطبيق الكلي على بعض مصاديقه، وليس مـن باب استعمال الكلي في الفرد كما لايخفى. وعليه فلامنافاة لدلالة السياق على أن مـورد الايـة هو علماء اهل الكتاب مع كلية الوارد وهو قوله **﴿فاسألوا اهل الذكر أن كنتم لاتعلمون﴾** و يشهد لكلية الوارد تطبيق الاية على غير اهل الكتاب في الأخبار الدالة على أن المـراد هـم الائمة المعصومون عليهم السلام إذ اختصاص أهل الذكر بالأئمة عليهم السلام مقطوع العدم بلحاظ المـورد كـما سيأتي.

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره في محكي كلامه من أنّه إنّ أريد أن ظاهر الآية بقرينة المورد إرادة السئوال عـن أهـل الكـتاب (فـقط) فـالذي يسـتفاد مـنها بالملازمة وجوب قبول قوله دون غيره ممن أقرّ بالشهادتين و هو ممنوع إذ لايحتمل وجوب قبول قول أهل الكتاب و عدم وجوب قبول قول المقرّ بالشهادتين[٣]

و اورد عليه **ثانياً**: بان ظاهر النصوص المستفيضة أن اهل الذكر هم الائمة عليهم السلام، لاغير و

---

(١) النحل / ٤٣و ٤٤.

(٢) فرائد الاصول: ص٨٢.

(٣) المحاضرات لسيدنا الأستاذ المحقق الداماد ٢ / ١٤٢.

قد عقد في اصول الكافي باباً لذلك، وقد ارسله في المجمع عن عليّ عليه السلام.[١] فلاوجه للتمسك بها في حجية قول الرواة الثقاة.

و يمكن الجواب عنه ايضاً بان تطبيق اهل الذكر على الائمة المعصومين عليهم السلام من باب كونهم أكمل المصاديق، لا من باب حصر العنوان فيهم، وإلّا فلايناسب مع مورد الاية، كما عرفت.

قال المحقق الاصفهاني قدس سره: أن قصر مورد الاية على خصوص الائمة عليهم السلام لايلائم مورد الاية كما لايخفى على من راجعها وظنّي ـ والله اعلم ـ أن اهل الذكر في كل زمان بالنسبة الى ما يطلب السؤال عنه مختلف، فالسؤال عن كون النبي صلى الله عليه وآله لايجب أن يكون ملِكا وملَكا وانه لايمتنع عليه الطعام والشراب لابد من أن يكون من غير النبي صلى الله عليه وآله وعترته عليهم السلام لانهم محل الكلام، بل عن العلماء العارفين باحوال الانبياء السابقين، والسؤال عن مسائل الحلال والحرام في هذه الشريعة المقدسة لابد من أن ينتهي الى الائمة عليهم السلام؛ فانهم عيبة علم النبي صلى الله عليه وآله وحملة احكامه صلى الله عليه وآله. فالمصداق حيث انه في هذا الزمان منحصر فيهم من حيث لزوم انتهاء الأمر اليهم فلذا فسّر اهل الذكر بهم عليهم السلام، والله العالم.[٢]

حاصله: أن عنوان اهل الذكر كلي وينطبق على مصاديقه المختلفة بحسب اختلاف موارد الحاجة. قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره في محكى كلامه و بالجمله المراد من اهل الذكر في الاية مطلق من يعد من اهل العلم في زمانه و انما ورد من الائمة عليهم السلام أن مصداق هذا المفهوم الكلى في زماننا نحن فقط دون غيرنا فهو من قبيل انحصار الكلى في الفرد فتدبر جيداً.[٣]

و أورد عليه **ثالثاً**: كما في فرائد الاصول والكفاية بان الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم لا للتعبد بالجواب، كما يقال في العرف: سل أن كنت جاهلاً.

---

(١) فرائد الاصول: ٨٢.

(٢) نهاية الدراية: ج٢ ص٩٠.

(٣) المحاضرات سيدنا الاستاذ المحقق الداماد ٢ / ١٤٣.

و من المعلوم أن السؤال حينئذٍ طريق لحصول العلم. ويؤيده أن الاية واردة في اصول الدين وعلامات النبي ﷺ التي لايؤخذ فيها بالتعبد اجماعاً.(١)

ويمكن الجواب عنه بما في نهاية الدراية بان الظاهر هو السؤال لكي يعلموا بالجواب لا بامر زائد على الجواب، فيكشف عن حجية الجواب؛ فانه على فرض الحجية يكون حجة قاطعة للعذر مصححة لاطلاق العلم عليه، وإلّا فلا.

نعم بين هذه الاية والايتين المتقدمتين فرق حيث انه لا امر بالجواب هنا حتى يتمسك باطلاقه لصورة عدم افادة العلم كما في ايجاب الانذار وحرمة الكتمان، فيمكن ايجاب السؤال الى أن يحصل العلم بالجواب ولو بجواب جماعة.(٢)

والانصاف هو عدم اطلاق الاية بعد عدم وجوب أمر بالجواب وامكان ارادة ايجاب السؤال ولو بالتكرار حتى يحصل العلم بسبب الاجوبة المتعددة، ولا دلالة للاية على حصول العلم بالجواب الاول حتى يكون ذلك تعبداً. ولذلك قال في الكفاية أن الظاهر من الاية ايجاب السؤال لتحصيل العلم لا للتعبد.(٣)

واما الايراد على الاستدلال بالاية الكريمة بعد تسليم دلالتها على لزوم التعبد بالجواب بانه لا دلالة لها على التعبد بما يروي الرواة؛ بما هم رواة؛ لعدم اطلاق اهل الذكر والعلم عليهم، مع أن لصدق هذا العنوان مدخلية في الحكم، وعليه فتختصّ دلالة الاية بحجية فتوى اهل الفتوى.

ففيه أن عنوان اهل الذكر والاطلاع من العناوين المشككة، ويصدق على الرواة ايضاً؛ لصدق الذكر والعلم على معرفة الحلال والحرام من دون اعمال نظر ورأي، وحيث لم يقيد عنوان اهل الذكر بمرتبة خاصة يعم تلك المعرفة ايضاً. ولذلك يصدق عنوان اهل العلم والذكر على العالمين بالفتاوى والمسائل من دون أن يكونوا مجتهدين، والرواة كالعالمين بالمسائل الذين لايكونون مجتهدين في زماننا هذا.

---

(١) راجع فرائد الاصول: ص٨٢ وكفاية الاصول: ج٢ ص٩٥.

(٢) نهاية الدراية: ج٢ ص٩٠.

(٣) الكفاية: ص٩٥.

و دعوى: أن المراد من العلم هو خصوص الرأي والاعتقاد، كما في منتقى الاصول.[١]

مندفعة: بأنه لاوجه لتخصيص العلم والذكر بذلك.

كما أن دعوى أن اهل الذكر هم اهل القرآن، فلايشمل الرواة ولا العالمين بالفتاوى.

مندفعة بان ذلك ينافي مورد الاية الكريمة؛ فان موردها هو اهل الكتاب، فانطباق اهل الذكر على اهل البيت واهل القرآن لايساوي كونه بمعناه، كما لايخفى.

فتحصّل: أن الاستدلال بالاية الكريمة على وجوب التعبد بالجواب لايخلو عن اشكال.

نعم ربما يقرب الاستدلال بالاية بأنها ارجاع وارشاد الى طريقة معروفة عقلائية، وهي رجوع الجاهل بالشيء الى العالم به والسؤال منه والعمل بما يقوله بما أن قوله طريق معتبر الى ما يعلمه ويخبر عنه، فهي متضمنة لحجية خبره وطريقيته. ومن الواضح انه لايعتبر ولايشترط في هذه الطريقة العقلائية سوى أن يكون المسؤول عالماً بما يسأل عنه من دون فرق بين أن يكون الشيء الذي يعلمه أمراً محسوساً أو غير محسوس ولا أن يكون عالماً بهذا الشيء فقط أو به وبغيره، بل هذه الطريقة جارية في كل شيء لايعلمه الانسان وكان من الناس من يعلمه فاذا كان له حاجة فعليه أن يسأل العالم ويتبع قوله بما أن قوله طريق اليه، وحينئذٍ فهذه الاية الشريفة دليل لفظي على امضاء الطريقة العقلائية وبناء العقلاء على طريقية الخبر الواحد.[٢]

ولكن هذا التقريب يرجع الى الاستدلال ببناء العقلاء في حجية الاخبار، لا الاستدلال بالايات من باب التعبد الذي هو محل البحث في المقام.

هذا، مضافاً الى أن مورد الاية هو الشك في النبوة والمعتبر فيه هو تحصيل العلم القطعي، لاالظن النوعي الذي قد يقترن مع الشك الشخصي أو الظن على الخلاف كما في خبر الثقات عند العقلاء.

---

(١) منتقى الاصول: ج ٤ ص ٢٩٢.

(٢) تسديد الاصول: ج ٢ ص ٩٣ و ٩٤.

و دعوى: أن الشبهات التي كانت حول النبوة عند نزول الاية الكريمة ممّا ينحسم اصله بالرجوع الى العالم واهل الذكر ونفس جوابه.

مندفعة: بأن الشبهات مختلفة ولعل بعضها كذلك، ولكن الحكم بكون جميعها كذلك تحكم، كما لايخفى.

٢ ـ و اما الأخبار فبطوائف:

الطائفة الاولى:

هي التي وردت في الخبرين المتعارضين ودلّت على الأخذ بالاعدل والاصدق والمشهور والتخيير عند التساوي:

مثل مقبولة عمر بن حنظلة[١] عن الامام الصادق عليه السلام حيث قال: الحكم ما حكم به اعدلها وافقهها واصدقهها في الحديث واورعهها، ولايلتفت الى ما يحكم به الاخر. قال: فقلت: فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لايفضل واحد منهما على صاحبه؟ قال: فقال: ينظر الى ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند اصحابك؛ فان المجمع عليه لاريب فيه...الى أن قال: فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال: ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به الحديث.

و موردها وإن كان في الحكمين، إلّا أن ملاحظة جميع الرواية تشهد بأن المراد بيان المرجح للروايتين اللتين استند اليهما الحاكمان.[٢]

و لايخفى عليك أن مع التعارض لاوثوق بالصدور، ومع ذلك دلت المقبولة على أن الخبر لايكون ساقطاً. ومنه يعلم أن التعبد به ليس من باب بناء العقلاء، و إلّا فلايحصل الوثوق في الراجح بمجرد الافضيلة في صفات الراوي او المطابقة مع الكتاب أو المخالفة مع العامة، و مع

---

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١.

(٢) فرائد الاصول: ص ٨٤.

عدم الوثوق لابناء خصوصاً مع عدم وجود الرجحان، بل يحكمون حينئذٍ بالتساقط.

ثم أن هذا الخبر باعتبار قوله (خذ بأعدلهما) ظاهر في اعتبار العدالة. **اللّهمّ إلّا أن يقال:** أن قوله في الذيل (فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم...الخ) يشهد على أن الملاك في حجية الاخبار هو نقل الثقات. وعليه فالاعدلية ملاك الترجيح في تقديم احد المتعارضين عى الآخر، فلا تغفل.

و نحو هذه الرواية مرفوعة زرارة قال: يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما نأخذ؟ قال عليه السلام: يازرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر. قلت: ياسيدي انهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم. فقال: خذ بأعدلهما عندك واوثقهما في نفسك. فقلت: انهما معاً عدلان مرضيان موثقان. فقال عليه السلام: انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم، قلت: ربما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين كيف اصنع؟ فقال: اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك و اترك ما خالف الاحتياط. فقلت: انهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف اصنع؟ فقال عليه السلام: اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الاخر.[١]

و لايخفى ايضاً أن مع كون طرفي المعارضة مشهورين لاوثوق بأحدهمامن حيث الصدور و مع ذلك لايكون الخبر ساقطاً، بل يقدم الراجح من حيث الصفات على غيره، وليس ذلك إلّا حجية تعبدية.

ثم أن دلالتها على اعتبار العدالة وعدمه مثل المقبولة. ومثل رواية ابن ابي الجهم المروية في الاحتجاج مرسلاً عن الرضا عليه السلام قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولانعلم ايهما الحق؟ قال: فاذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما اخذت.[٢] ومثل خبر موسى بن اكيل عن ابي عبدالله عليه السلام قال: سئل عن رجل يكون بينه وبين اخ له منازعة في حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما، فحكما فاختلفا فيا حكما؟ قال: وكيف يختلفان؟ قال: حكم كل

---

(١) المستدرك: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٢.

(٢) الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ٤٠.

واحد منهما للذي اختاره الخصمان، فقال: ينظر الى اعدلهما وافقهما في دين الله فيمضي حكمه.(١)

ولايذهب عليك ان مع التصريح بعدم العلم والوثوق بالحق قال بحجية كل واحد من باب التخيير، وليس ذلك إلّا حجية تعبدية.

اورد عليه بانه لااطلاق لهذه الطائفة من الأخبار؛ لان السؤال عن الخبرين المتعارضين اللذين فرض السائل كل واحد منهما حجة يتعين العمل به لولا التعارض، ولانظر للسائل بالنسبة الى اعتبار خبر كل عدل، بل نظره الى حجية الخبر في حال التعارض.

يمكن أن يقال ـ كما افاد في نهاية الأفكار ـ أن هذه الأخبار ظاهرة الدلالة بالملازمة على حجية خبر الواحد في نفسه عند عدم ابتلائه بالمعارض.(٢)

و الاولى أن يقال أن: هذه الطائفة من الاخبار تدل على مفروغية حجية الاخبار في نفسها، و إلّا لما سألوا عن صورة تعارضها، كما لا يخفى. قال في مصباح الاصول: الاخبار العلاجية تدل على أن حجية الاخبار في نفسها كانت مفروغاً عنها عند الائمة عليهم السلام واصحابهم، وانما توقفوا عن العمل من جهة المعارضة فسألوا عن حكمها. ومن الواضح انه ليس مورد الأخبار العلاجية الخبرين المقطوع صدورهما، لان المرجحات المذكورة فيها لاتناسب العلم بصدورهما، وأن الظاهر من مثل قوله (يأتي عنكم خبران متعارضان) كون السئوال عن مشكوكي الصدور، مضافاً الى وقوع المعارضة بين مقطوعي الصدور بعيد في نفسه.(٣)

وتعتضد تلك المفروغية المذكورة بما صرح به الشيخ في عدة الاصول من قوله: اني وجدت الفرقة المحقة مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودوّنوها في اصولهم لايتناكرون ذلك ولايتدافعونه، حتى أن واحداً منهم اذا افتى بشيء لايعرفونه

(١) الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح٤٥.

(٢) نهاية الأفكار: ج٣ ص١٣٢.

(٣) مصباح الاصول: ج٢ ص١٩١ ـ ٢٩٢.

سألوه من اين قلت هذا، فاذا احالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور وكان راويه ثقة لاينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله، وهذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي صلى الله عليه وآله ومن بعده من الائمة عليهم السلام ومن زمن الصادق جعفر بن محمّد عليه السلام الذي انتشر العلم عنه وكثرت الرواية من جهته، فلولا أن العمل بهذه الاخبار كان جائزاً لما اجمعوا على ذلك ولانكروه؛ لان اجماعهم فيه معصوم لايجوز عليه الغلط والسهو.(١)

ومما ذكرناه يظهر ما في نهاية الاصول من أن التعارض كما يوجد في الخبرين غير المقطوعين كذلك ربما يوجد في المتواترين أو المحفوفين بما يوجب القطع بصدورهما. فصرف بيان العلاج للتعارض لايدل على حجية الخبر الذي لم يقطع بصدوره.(٢)

و ذلك لان حمل هذه الروايات على الصورة المذكورة بعيد جداً. فاذا عرفت أن المراد منها هو تعارض غير مقطوعي الصدور تكشف تلك الاخبار عن كون حجية غير المقطوع عند عدم المعارضة مفروغاً عنها.

وينقدح أيضاً مما ذكرناه ما في مباحث الحجج حيث قال: يمكن ارادة الحجية القطعية كما اذا كان الخبر قطعي السند، وليست هذه الطائفة من أخبار الترجيح والعلاج في مقام البيان من ناحية حجية اصل الخبر ليتمسك باطلاقها.(٣)

وذلك لما عرفت من أن فرض المعارضة ليس بين المقطوعين لبعد ذلك وندرته، بل فرض المعارضة بين غير المقطوعين، وعليه تكشف الاخبار العلاجية عن كون حجية الاخبار غير المقطوعة مع قطع النظر عن المعارضة مفروغاً عنها عند الائمة عليهم السلام واصحابهم.

نعم يشكل التمسك بهذه الاخبار لاثبات أن الحجة المفروغ عنها هو خبر الثقة بعدما عرفت من اعتبار الاعدلية.

يمكن الجواب عنه بان مقتضى امعان النظر فيها أن الملاك هو كون الراوى ثقة، و لاينافيه

---

(١) عدة الاصول: ص٣٣٧.

(٢) نهاية الاصول: ص٥٠٩.

(٣) مباحث الحجج: ج١ ص٣٨٩.

اعتبار الاعدلية في تقديم احد المتعارضين على الاخر و يشهد له قوله في المقبولة (فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم... الحديث).

أو قوله في المرفوعة (فقلت: انهما عدلان مرضيان موثقان الحديث) **اللّهمّ إلّا أن يقال:** أن المراد من الثقة والموثق بعدما عرفت من اعتبار الاعدلية هو العادل، فافهم.

الطائفة الثانية:

هي التي تدل على ارجاع آحاد الرواة الى اشخاص معينين من ثقات الرواة مثل قوله عليه السلام: اذا اردت الحديث فعليك بهذا الجالس، مشيراً الى زرارة[1] و فيه: انه يحتمل أن يكون المعتبر هو العدالة و أن ارجاعه عليه السلام من جهة كون المجالس المذكور عادلا عنده.

و قوله عليه السلام: نعم في موثقة الحسن بن علي بن يقطين بعدما قال الراوي افيونس بن عبدالرحمن ثقة نأخذ معالم ديننا عنه.[2] فان الظاهر منه أن قبول قول الثقة كان أمراً مفروغاً عنه عند السائل و المسئول عنه فسأل عن وثاقة يونس ليترتب عليه اخذ المعالم منه.

و قوله عليه السلام: عليك بالاسدي، يعني ابا بصير.[3] وفيه: انه لعل ذلك لكون ابي بصير عادلاً.

و قوله عليه السلام ـ في جواب السائل فمن آخذ معالم ديني؟ ـ من زكريا ابن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا[4]، ولكنه ظاهر في اعتبار العدالة.

و قوله عليه السلام: واما مارواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام فلايجوز لك أن تردّه.[5] و فيه: انه لعل ذلك لكونه عادلاً.

وقوله لابن ابي يعفور بعد السؤال ـ عمن يرجع اليه اذا احتاج أو سئل عن مسألة ـ فما

(١) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح١٩.

(٢) جامع الاحاديث: ج١ ص٢٢٦.

(٣) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح١٥.

(٤) الوسائل الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح٢٧.

(٥) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح١٧.

يمنعك من محمّد بن مسلم الثقفي، فانه قد سمع ابي وكان عنده مرضياً وجيهاً.[1] **وفيه:** انه لعل ذلك لكونه عادلا، هذا مضافاًا الى توصيفه بكونه مرضياً عند الامام و وجيهاً عنده.

و قوله عليه السلام: ائت ابان بن تغلب، فانه قد سمع مني حديثاً كثيراً، فما رواه لك فاروه عنّي.[2] **وفيه:** أنه لعل ذلك لكونه عادلاً.

وقوله عليه السلام في صحيحة احمد بن اسحاق: العمري ثقتي، فما ادّى اليك عني فعنّي يؤدّي، وما قال لك عنّي فعنّي يقول، فاسمع له واطع فانه الثقة المأمون.

وقوله عليه السلام: العمري وابنه ثقتان، فما أدّيا اليك عنّي فعنّي يؤدّيان، وما قالا لك فعنّي يقولان، فاسمع لهما واطعهما فانهما الثقتان المأمونان.[3]

قال شيخنا الأعظم: بعد نقل اكثر الروايات المذكورة: وهذه الطائفة أيضاً مشتركة مع الطائفة الاولى في الدلالة على اعتبار خبر الثقة المأمون.[4]

أورد عليه بأن المراد من الثقات في هذه الارجاعات هم الأشخاص الذين لايكذبون، لكونهم على مرتبة عظيمة من التقوى والجلالة حتى وثق بهم الامام عليه السلام، فهذه الاخبار لاتدل على حجية خبر كل ثقة، بل تدل على ثقات اهل البيت وهم العدول. نعم لابأس بالاخذ بمثل ماورد في مثل يونس بعد سؤال الراوي عن كون يونس ثقة، فان المراد بالثقة هو الثقة عند الناس لا العدل.

اللّهمّ إلّا أن يقال: أن المراد من الثقة يختلف بحسب الموارد، وليس المراد منه في مورد السؤال هو الصدق المخبري مع أن المورد من الفقهاء والسائل يريد أن يأخذ آرائه، بل المراد أنه مورد الاطمئنان لاخذ الاراء أو لايكون كذلك.

ولكن الانصاف أن هذا المعنى بعيد، والظاهر منه أن المراد من الثقة هو الثقة عند الناس

---

١ جامع الاحاديث: ج ١ ص ٢٢٥.

(٢) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٣٠.

(٣) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي: ح ٤.

(٤) فرائد الاصول: ص ٨٥.

أي صادق في إخباره بل لعله الظاهر من التعليل الوارد في صحيحة احمد بن اسحاق في مورد العمري فانه الثقه المأمون.

الطائفة الثالثة:

هي الأخبار الدالة على وجوب الرجوع الى الرواة والثقات و العلماء، على وجه يظهر منها عدم الفرق بين فتاويهم بالنسبة الى اهل الاستفتاء و روايتهم بالنسبة الى اهل العمل بالرواية.

مثل قول الحجة عجّل الله فرجه لاسحاق بن يعقوب: واما الحوادث الواقعة فارجعوا الى رواة حديثنا، فانهم حجتي عليكم، وانا حجة الله.[١]

قال الشيخ الأعظم: لو سلم أن ظاهر الصدر الاختصاص بالرجوع في حكم الوقايع الى الرواة اعني الاستفتاء منهم، إلّا أن التعليل بانهم حجته يدل على وجوب قبول خبرهم[٢]؛ لان التعليل يعمم، ومقتضى التعميم هو وجوب قبول خبره أيضاً كفتواه.

ولقائل أن يقول: أن جعل الحجية للرواة المجتهدين لايدل على حجية نقل كل راو، فهو اخص من المدعى.

ومثل الرواية المحكية في العدة عن الصادق عليه السلام: اذا نزلت بكم حادثة لاتجدون حكمها فيما روي عنّا فانظروا الى ماروه عن علي عليه السلام فاعملوا به[٣]؛ لدلالتها على جواز الاخذ بروايات الشيعة، بل بروايات العامة عن ثقاتهم مع عدم وجود المعارض من رواية الخاصة.

و الظاهر من العدة انه اعتمد عليها حيث ذكر قول الامام باسمه مع انه لم يذكر في العدة غالباً شيئاً من الروايات. هذا مضافاً الى انه صرح بعده باعتماد الاصحاب عليها حيث قال: ولاجل ماقلناه عملت الطائفة بماروه حفص بن غياث و غياث ابن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه. فراجع.

---

(١) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح٩.

(٢) فرائد الاصول: ص٨٥.

(٣) عدة الاصول: ص٣٧٩.

و مثل ما رواه في الاحتجاج عن تفسير الامام العسكري عليه السلام في قوله تعالى: ﴿فويل للذين يكتبون بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله﴾ قال: هذه لقوم من اليهود: الى أن قال: وقال رجل للصادق عليه السلام: اذا كان هؤلاء العوام من اليهود لايعرفون الكتاب إلّا بما يسمعونه من علمائهم، فكيف ذمّهم بتقليدهم والقبول من علمائهم، وهل عوام اليهود إلّا كعوامنا يقلدون علمائهم...الى أن قال: فقال عليه السلام: بين عوامنا وعلمائهم وبين عوام اليهود وعلمائهم فرق من جهة، وتسوية من جهة اما من حيث الاستواء فان الله تعالى ذمّ عوامنا بتقليدهم علمائهم كما ذمّ عوامهم.

و أما من حيث افترقوا فان عوام اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصراح واكل الحرام والرشا وتغيير الاحكام عن وجهها بالشفاعات والنسابات والمصانعات، وعرفوهم بالتعصب الشديد الذي يفارقون به اديانهم وأنهم اذا تعصّبوا ازالوا حقوق من تعصّبوا عليه واعطوا ما لايستحقه من تعصّبوا له من اموال غيرهم وظلموهم من اجلهم... الى أن قال: فلذلك ذمّهم لما قلدوا من عرفوا ومن علموا انه لايجوز قبول خبره ولاتصديقه ولا العمل بما يؤدّيه اليهم عمن لايشاهدوه (لم يشاهدوه) و وجب عليهم النظر بأنفسهم في امر رسول الله صلى الله عليه وآله؛ اذ كانت دلائله أوضح من أن يخفى واشهر من أن لاتظهر لهم.

وكذلك عوام ائمّتنا اذا عرفوا من فقهائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها واهلاك من يتعصبون عليه وأن كان لاصلاح امره مستحقاً وبالترفرف بالبر والاحسان على من تعصّبوا له وأن كان للاذلال والاهانة مستحقاً، فمن قلّد من عوامنا مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمّهم الله بالتقليد لفسقة فقهائهم.

فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لامر مولاه فللعوام أن يقلدوه، وذلك لايكون إلّا بعض فقهاء الشيعة لا كلّهم.

فاما من ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامة فلاتقبلوا منهم عنّا شيئاً ولا كرامة، وانما كثر التخليط فيما يتحمّل عنّا اهل البيت لذلك؛ لان الفسقة يتحمّلون عنّا

فيحرفونه بأسره لجهلهم ويضعون الاشياء على غير وجوهها لقلة معرفتهم، وآخرون يتعمدون الكذب علينا ليجرّوا من عرض الدنيا ماهو زادهم الى نار جهنم الحديث.(١)

قال الشيخ الأعظم بعد نقل هذا الخبر: دل هذا الخبر الشريف اللايح منه آثار الصدق على جواز قبول قول من عرف بالتحرز عن الكذب وأن كان ظاهره اعتبار العدالة بل ما فوقها، لكن المستفاد من مجموعه أن المناط في التصديق هو التحرز عن الكذب، فافهم.(٢)

و مثل ما عن ابي الحسن الثالث عليه السلام فيما كتبه جواباً عن سؤال احمد بن حاتم بن ماهويه واخيه عمن آخذ معالم ديني: فهمت ماذكرتما، فاصمدا في دينكما على كلّ مسن في حبّنا وكل كثير القدم في امرنا، فانهما كافوكما أن شاء الله تعالى.(٣) ولكن هذا العنوان غير عنوان الثقة فلا يشمل ما إذا لم يكن الثقه واجداً لهذا العنوان

و مثل قوله عليه السلام لاتأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا، فانك أن تعدّيتهم اخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا اماناتهم، انهم ائتمنوا على كتاب الله فحرّفوه وبدلوه الحديث.(٤)

بدعوى أن ظاهرهما وأن كان الفتوى، إلّا أن الانصاف شمولها للرواية بعد التامل كما في سابقتها، والمراد هو المنع عن قبول روايات غير الثقات منهم جمعاً بينه وبين ما افاده الشيخ الطوسي قدس سره في العدة و نقلناه آنفا.

ومثل ما عن الامام العسكري عليه السلام في كتب بني فضال حيث قالوا ما نصنع بكتبهم وبيوتنا منها ملاء؟ قال: خذوا بما رووا وذروا مارأوا.(٥)

يعني لا اشكال في اخذ الرواية عنهم من جهة كونهم فطحية اذا كانوا من الثقات.

---

(١) الوسائل: الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي ح ٢٠.

(٢) فرائد الاصول: ص ٨٦.

(٣) الوسائل الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح٤٥.

(٤) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٤٢.

(٥) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح١٣.

قال الشيخ رحمه الله: دل بمورده على جواز الاخذ بكتب بني فضال وبعدم الفصل على كتب غيرهم من الثقات ورواياتهم.

و مثل ماورد مستفيضاً: حديث واحد في حلال وحرام تأخذه من صادق خير لك من الدنيا وما فيها من ذهب وفضة، وفي بعضها يأخذه صادق عن صادق[1] بناء على أن المراد من الصادق هو الراوي الذي يصدق في خبره.

و مثل التوقيع المروي في رجال الكشي: وعن علي بن محمّد بن قتيبة عن احمد بن ابراهيم المراغي قال: ورد على القاسم بن العلا وذكر توقيعاً شريفاً فيه: فانه لاعذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا قد عرفوا بانا نفاوضهم سرّنا ونحمله اياه اليهم.[2]

ولكنه اخص من المدعى؛ فان ثقاتنا غير عنوان الثقة، هذا مضافاً الى أن كون الراوي من اهل السرّ من خصيصة الاوحدي من العدول والثقات.

ومثل مرفوعة الكناسي عن الصادق عليه السلام في تفسير قوله عزّ ذكره ﴿ومن يتّق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لايحتسب﴾ قال: هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء وليس عندهم مايتحملون به الينا، فيسمعون حديثنا ويقتبسون من علمنا، فيرحل قوم فوقهم وينفقون اموالهم ويتعبون ابدانهم حتى يدخلوا علينا فيسمعوا حديثنا فينقلوه اليهم، فيعيه هؤلاء، ويضيّعه هؤلاء، فاولئك الذين يجعل الله عز ذكره لهم مخرجاً ويرزقهم من حيث لايحتسبون.[3]

بدعوى انهادلت على جواز العمل بالخبر وأن نقله من يضيّعه ولايعمل به[4] بناء على حمله على الثقة جمعاً بينه وبين ما اعتبر الوثوق في العمل بالخبر الواحد.

الطائفة الرابعة:

هي الأخبار الدالة على جواز العمل بخبر الواحد: مثل النبوي المستفيض بل المتواتر: من

(١) جامع الاحاديث: ج ١ ص ٢٢٣ و ٢٥٣.

(٢) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٤٠.

(٣) جامع الأحاديث: ج ١ ص ٢٣٨ ح ٦١.

(٤) فرائد الاصول: ص ٨٧.

حفظ من امتي اربعين حديثاً مما يحتاجون اليه من امر دينهم بعثه الله فقيهاً عالماً.(١)

قال شيخنا البهائيﷺ في أول اربعينه: أن دلالة هذا الخبر على حجية خبر الواحد لايقصر عن دلالة آية النفر انتهى.

ولكنه لايخلو عن اشكال، وهو أن وجه الدلالة هو الملازمة بين النقل والقبول التعبدي، وهو اول الكلام، ولعله مشروط بحصول العلم أو اتصاف الراوي بوصف العدالة.

ومثل الأخبار الواردة في الترغيب في الرواية والحث عليها وابلاغ ما في كتب الثقة كقولهﷺ فيما الفه يونس: هذا ديني ودين آبائي، وهو الحق كله.(٢) وجه الدلالة هو الملازمة بين كون ما كتبه الثقة حقاً وبين القبول التعبدي.

ولكن يرد عليه بأن التصديق المذكور تصديق شخصي بنحو القضية الخارجية.(٣)

اللّهمّ إلّا أن يقال: بعد الغاء الخصوصية يكون في قوة القضية الحقيقية.

و كقولهﷺ: اكتب وبث علمك في اخوانك، فان مت فاورث (فورث) كتبك بنيك، فانه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون (فيه) إلّا بكتبهم.(٤) وجه الدلالة واضح؛ لان مورد التوصية هو كتابة الواحد هذا مضافا الى التعبير عنه بالبث بالعلم و انه ارث و موجب للانس به.

و كقولهﷺ اعرفوا منازل الرجال منا بقدر روايتهم عنا(٥) ودلالته على حجية قول كل ثقة محل تأمل.

و كقولهﷺ: لكل رجل منا من يكذب عليه.

و قوله: ستكثر بعدي القالة، وأن من كذب عليّ فليتبوء مقعده من النار.

---

(١) جامع الأحاديث: ج ١ ص ٢٤١ ح ٦٨ الى ٧٣.

(٢) جامع الأحاديث: ج ١ ص ٢٢٧.

(٣) مباحث الحجج: ج ١ ص ٢٨٥.

(٤) جامع الأحاديث: ج ١ ص ٢٣٥ ح ٤٧.

(٥) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٤٣.

بدعوى أن بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكثر القالة والكذابة اذ الاحتفاف بالقرينة القطعية في غاية القلة.

قال الشيخ: يستفاد من مجموع هذه الأخبار رضا الائمة عليهم السلام بالعمل بالخبر و أن لم يفد القطع، وادّعى في الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة إلّا أن القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لايعتني به العقلاء ويقبحون التوقف فيه لاجل ذلك الاحتمال، كما دل عليه الفاظ الثقة و المأمون والصادق وغيرها الواردة في الأخبار المتقدمة، و هي أيضاً منصرف اطلاق غيرها بل و لو لم يكن الاخبار متواترة بالاصطلاح كفى كونها مفيدة للاطمئنان بحجية خبر الثقة و لو لم يكن عادلاً.

و أما العدالة فاكثر الأخبار المتقدمة خالية عن اعتبارها، بل وفي كثير منها التصريح بخلافه مثل رواية كتاب العدّة الآمرة بالاخذ بما روته الثقات عن علي عليه السلام و ما ورد في كتب بني فضال ومرفوعة الكناسي.

نعم في غير واحد منها حصر المعتمد في أخذ معالم الدين في الشيعة، لكنه محمول على غير الثقة (أي الحصر محمول على غير الثقة من العامة. فلاينافي الاعتماد على ثقاتهم، فالحصر اضافي بالنسبة الى غير ثقاتهم) أو الحصر محمول على أخذ الفتوى جمعاً بينها وبين ما هو أكثر منها.

و في رواية بني فضال شهادة على هذا الجمع مع أن التعليل للنهي في ذيل الرواية بانهم ممن خانوا الله ورسوله يدل على انتفاء النهي عند انتفاء الخيانة المكشوف عنه بالوثاقة، فان غير الامامي الثقة مثل ابن فضال وابن بكير ليسوا خائنين في نقل الرواية.(١)

و لايخفى عليك أن دعوى التواتر بالنسبة الى خبر الثقة المذكورة مع أن جملة منها تدل على اعتبار العدالة أو يحتمل اعتبارها من جهة العدالة. كما ترى.

نعم يمكن تأييد ما ذهب اليه الشيخ قدس سره من دعوى التواتر بأن بناء العامة على العمل بخبر

(١) فرائد الاصول: ص٨٨.

الواحد ومع ذلك لم يردعهم الائمة عليهم السلام عن ذلك مع انهم عليهم السلام ردعوهم عن القياس و الاستحسان، وهو امر ثابت ويدل عليه بعض الأخبار.

منها: مرسلة داود بن فرقد عن رجل عن سعيد بن ابي الخطيب عن جعفر بن محمّد عليه السلام في حديث انه قال لابن ابي ليلى: فبأي شيء تقضي؟ قال: بما بلغني عن رسول الله صلى الله عليه وآله و عن علي وعن ابي بكر وعمر. قال: فبلغك عن رسول الله صلى الله عليه وآله أن علياً اقضاكم؟! قال: نعم. قال: فكيف تقضي بغير قضاء علي عليه السلام وقد بلغك هذا الحديث.(١) وجه الدلالة هو قول ابن ابي ليلى (بما بلغني) حيث أن مراده منه البلوغ بنحو الآحاد؛ لقلة التواتر جداً، ولم يردعه الامام عليه السلام عن ذلك، بل نبّهه على خبر آخر وصل اليه.(٢)

نعم لاإطلاق له حيث انه في مقام بيان لزوم القضاء بقضاء علي عليه السلام، إلّا أن احتمال اشتراط العلم في البلوغ في اخبار العامة بعيد جيداً.

ومنها: مرسلة شبيب بن أنس عن بعض أصحاب أبي عبدالله عليه السلام في حديث أن أبا عبدالله عليه السلام قال لابي حنيفة: يا أبا حنيفة اذا ورد عليك شيء ليس في كتاب الله ولم تأت به الاثار والسنة كيف تصنع؟ فقال: اصلحك الله اقيس واعمل فيه برأيي. فقال عليه السلام: يا أبا حنيفة أن أوّل من قاس ابليس.(٣)

حيث أن قوله ولم تأت به الاثار والسنة يدل على انه عمل بالاثار ولم يردعه الامام٧ عن العمل به.(٤)

و فيه ما تقدم والجواب الجواب.

هذا مضافاً الى امكان تأييد ما ذهب اليه الشيخ من دعوى التواتر أيضاً بثبوت بناء اصحابنا على العمل بخبر الواحد، كما يدل عليه بعض الاخبار.

---

(١) الوسائل: الباب ٣ من أبواب صفات القاضي ح ٩.

(٢) راجع نهاية الاصول: ص ٥١٠

(٣) الوسائل: الباب ٦ من أبواب صفات القاضي ح٢٧.

(٤) نهاية الاصول: ص ٥١١ ـ ٥١٢.

منها: مرسلة ابي جميلة البصري قال: كنت مع يونس ببغداد وانا امشي معه في السوق، ففتح صاحب الفقاع فقاعه فاصاب ثوب يونس، فرأيته قد اغتم لذلك حتى زالت الشمس، فقلت له: يا أبا محمّد ألا تصلي. فقال: ليس اريد اصلي حتى ارجع الى البيت فاغسل هذا الخمر من ثوبي. فقلت له: هذا رأي رأيته أو شيء ترويه؟ فقال: أخبرني هشام بن الحكم انه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الفقاع فقال: لاتشربه فانه خمر مجهول، فاذا اصاب ثوبك فاغسله[1]؛ لدلالته على أن العمل بخبر الواحد كان معمولاً عندهم.

ونحوها موثقة اسحاق بن عمار[2] وخبر علي بن حديد[3] وخبر معمر بن خلاد[4] وصحيح زرارة[5] وخبر سليم بن قيس.[6]

والى غير ذلك من الاخبار الدالة على أن أصحابنا آخذون بخبر الواحد الثقة. وعليه فدعوى أن الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد الثقة متواترة بالتواتر المعنوي ليست بمجازفة.

قال السيد المحقق البروجردي رحمه الله ـ بعد نقله كلام شيخنا الأعظم رحمه الله ـ: أن الأخبار التي ذكرها الشيخ لاتبلغ حد التواتر الاجمالي... الى أن قال: يشكل حصول القطع بصدور واحد منها خصوصاً بعد امكان المناقشة في دلالة بعضها، ولكن الذي يسهّل الخطب عدم انحصار الاخبار فيما ذكره بل هي كثيرة جداً، ويستفاد من جميعها أن العمل بالخبر الواحد كان مما استقرت عليه سيرة اصحاب النبي صلى الله عليه وآله و الائمة عليهم السلام، و كان بعضهم يحتج بذلك على غيره. ولا فرق في ذلك بين العامة و الخاصة، بل لم ينكر من العامة احد ذلك سوى المتكلمين

(١) الكافي: ج ٦ ص ٤٢٣.

(٢) الوسائل: الباب ٤٦ من أبواب القراءة.

(٣) الوسائل: الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر.

(٤) الوسائل: الباب ١٨ من أبواب المواقيت.

(٥) الوسائل: الباب ٨ من أبواب المواقيت.

(٦) الوسائل: الباب ١٤ من أبواب صفات القاضي.

منهم كالنظام وغيره، ولو كان العمل بالخبر أمراً منكراً لكان على الائمةعليهم السلام تنبيه أصحابهم وردعهم عنه كما ردعوا عن القياس.

وبالجملة فكثرة الأخبار بحد يحصل القطع منها بكون حجية الخبر امراً مفروغاً عنه بين العامة والخاصة في عصر النبيصلى الله عليه وآله و الائمةعليهم السلام، ثم نقل الأخبار التي اشرنا اليها آنفاً.[1]

والظاهر أن لفظ التواتر الاجمالي من سهو القلم، لانّ المدعى هو التواتر المعنوي لا الاجمالي، وهو حاصل بمجموع ما ذكره الشيخرحمه الله كما اشار اليها في نهاية الاصول وذكرناه بالتفصيل، كما لا يخفى.

ثم أن دعوى كون المتيقن من الروايات هو العدل لا الثقة، كما يشهد له الارجاع إلى الاعدل في المتعارضين في المقبولة، فانه حاك عن كون كل طرف من اطراف التعارض عدلاً، هذا مضافاً الى اعتبار عنوان (ثقاتنا) وعنوان (مرضيان) وعنوان (حجتي) وعنوان (من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه) وعنوان (كلّ مسنّ في حبّنا) وعنوان (كل كثير القدم في امرنا) فانها ظاهرة في اعتبار العدالة وفوقها.

مندفعة بانه يمكن دعوى عدم اعتبار وصف العدالة في الراوي في حجية روايته، بل المدار هو الوثوق المخبري في نقل الرواية بنحو يضعف فيه احتمال الكذب، والتعبير بالعدالة ونحوها من العناوين المذكورة من باب خصوصية مورد السؤال أو من باب علاج الأخبار المتعارضة، لا من باب دخالتها في حجية الخبر الواحد؛ والدليل على ذلك هو عدم اعتبار الاصحاب في الأخذ أن يكون الراوي من أصحاب السرّ أو ممن يرضى الأئمةعليهم السلام عنه أو أن يكون من الشيعة، كما صرح بذلك الشيخ الطوسيرحمه الله في العدة من أن الطائفة عملت بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيره من العامة الذين كانوا ينقلون الأخبار عن ائمتناعليهم السلام.

وهو شاهد على أن المعيار في جواز الرجوع هو الوثوق بالناقل ولو كان عامياً، نعم

(١) راجع نهاية الأصول: ص٥٠٩ ـ ٥١٠.

لاينافي ما ذكرناه تقدم الراوي الشيعي الثقة على الراوي العامي الثقة عند التعارض كما روى الشيخ في العدة ذلک عن الامام الصادقعليه السلام: انه اذا نزلت بكم حادثة لاتجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى مارووه عن عليعليه السلام فاعملوا به[1]، بل يكون ظاهر قوله بعد الرواية المذكورة: ولاجل ماقلنا عملت الطائفة بمارواه حفص بن غياث الخ أن الرواية المذكورة معمولاً بها عند الاصحاب.

و يشهد أيضاً على أن المعيار هو الوثوق بالراوي قولهعليه السلام: خذوا مارووا وذروا ما رأوا.

و تجويز الامامعليه السلام العمل بقول الثقة وأن كان المخبر ممن يضيع الخبر ولايعمل به كما مرّ.

والتعليل الوارد في صحيحة احمد بن اسحاق بعد قوله العمري ثقتي فانه الثقة المأمون.

فانه يفيد الكبرى الكلي، وهي أن كل ثقة مأمون يسمع له، وهو معنى حجية خبر الثقة، وتطبيق هذا الكلي على مثل العمري الذي كان في مرتبة عالية من الوثاقة لاينافي كون المعيار هو افادة الوثوق بالمخبر، ولا دخالة لما زاد عليه من المراتب العالية، ولاوجه لحمل الكبرى الكلي على أن المراد منه هوخصوص المورد، كما لا يحمل ذلك في امثاله ونظائره.

ولقد افاد واجاد في نهاية الافكار حيث قال: ولايخفى أن التواتر المدعى في تلك الاخبار وأن لم يكن لفظياً إلّا أنّه يكون معنوياً؛ لوضوح كون الجميع بصدد بيان معنى واحد، وهو حجية قول الثقة ووجوب العمل على طبقه، بل وظاهر بعضها هو كون وجوب العمل بخبر الثقة أمراً مركوزاً عندهم بحيث كان من المسلمات عند أصحاب الأئمةعليهم السلام، ولذلك وقع السؤال فيها عن الموضوع، وهو كون الراوي ثقة أو غير ثقة كما في خبر عبدالعزيز المتقدم، وربما يشهد لذلك أيضاً تعليلهعليه السلام في خبر أحمد بن اسحاق بعدما أرجع الى العمري وابنه بقوله: انهما الثقتان المأمونان. وحينئذٍ فلاينبغي الارتياب في حجية خبر الثقة ووجوب الأخذ به.

ثم أن الثقة في تلك الأخبار وأن كانت ظاهرة في العدالة بل اعلى درجتها، ولكن يمكن

---

(١) عدة الاصول: ص٣٧٩.

دعوى عدم اعتبار وصف العدالة في الراوي في حجية روايته وأن مدار الحجية انما كان على حيث الوثوق في نقل الرواية بنحو يضعف فيه احتمال الكذب بحيث لايعتني به العقلاء، وأن التعبير بالمأمونية في الدين والدنيا انما هو من جهة كونه ملزوماً للوثاقة في الحديث، لا من جهة مدخلية خصوصية المأمونية في الدين في الراوي في حجية روايته ... الى أن قال: ومن ذلك ترى بناء الاصحاب ـ رضوان الله عليهم ـ على العمل بالخبر الموثوق به ولو من غير الشيعة اذا علموا بان الراوي سديد في نقل الرواية ومتحرز عن الكذب و كان ممن لا يطعن في روايته و أن كان مخطئاً في اعتقاده و سالكاً غير الطريقة المستقيمة التي سلكها الشيعة و الفرقة المحقة، كاخذهم بروايات حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج و غيرهم من العامة، وكذا اخذهم بأخبار جماعة من الفطحية وغيرها كعبدالله بن بكير و سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة البطائني اللعين الشقي و كتب بني فضال و غيرهم ممن عرف منهم كونهم موثقين في نقل الحديث.

و ناهيك في ذلك الحديث النبوي المعروف (على اليد ما اخذت) المستدل بها في أبواب المعاملات، مع أن من المعلوم انه لم يروه احد من رواتنا الامامية ولا كان موجوداً في شيء من جوامعنا، وانما هو مروي في كتب العامة بطرقهم المنتهية الى سمرة بن جندب الشقي عمن هو مثله، فان ذلك شاهد صدق لما ذكرنا من أن مدار الحجية عندهم على مجرد كون الخبر موثوق الصدور عن النبيﷺ أو الائمةعليهم السلام بنحو يضعف فيه احتمال الكذب ضعفاً لا يعتني به العقلاء بنحو يعد المعتني به من الوسواسين، لا أن مدار الحجية عندهم على عدالة الراوي.

و حينئذٍ فلا اشكال في دلالة تلك الأخبار على حجية خبر الموثوق به صدوراً أو مضموناً، كما يدل على الاول الترجيح بالشهرة والشذوذ وبعدالة الراوي و وثاقته، وعلى الثاني الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة.(١)

و لايخفى عليك أن موثوق الصدور وأن كان حجة عند العقلاء و لم يردع عنه في الشرع،

---

(١) نهاية الافكار: ج٣ ص ١٣٤ ـ ١٣٦.

ولكن المعيار المستفاد من الاخبار المذكورة هو أن يكون الراوي ثقة في حديثه، وهو الذي يعبر عنه بالوثوق المخبري.

تواتر ادلة اعتبار الخبر الواحد

ثم أن الظاهر من كلام صاحب الكفاية انه لم يثبت عنده التواتر المعنوي، و لذا ذهب الى التواتر الاجمالي حيث قال: تلك الأخبار وإن كانت طوائف كثيرة، إلّا أنه يشكل الاستدلال بها على حجية الأخبار الاحاد بانها أخبار آحاد. فانها غير متفقة على لفظ ولا على معنى حتى تكون متواترة لفظاً أو معنى، ولكنه مندفع بأنها و أن كانت كذلك، إلّا أنها متواترة اجمالاً؛ ضرورة انه يعلم اجمالاً بصدور بعضها منهمعليهم السلام، وقضيته وأن كانت حجية خبر دل على حجية اخصّها مضموناً، إلّا أنه يتعدى عنه فيما اذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصيه، وقد دل على حجية ما كان اعم، فافهم.[١]

و فيه انه يكفي الأخبار المذكورة في اثبات التواتر المعنوي، على أن قول الثقة مفروغ الحجية عند السائل والمسؤول عنه وسيرة الاصحاب على العمل به ولو كان المخبر من العامة أو الذين اخطأوا في اعتقاداتهم من فرق الشيعة.

و لاينافيه اعتبار الاعدلية في الأخبار العلاجية؛ لانها في مقام ترجيح احد المتعارضين على الاخر، فلاوجه للاستدلال بها على اعتبار العدالة في حجية الخبر، كما لا وجه للاستدلال بالاخبار الدالة على انه لا عذر فيما يرويه ثقاتنا على اعتبار كونه اماميا بعد تعليل الحجية بكونه الثقة المأمون في الأخبار، هذا مضافاً الى أن حجية قول الثقات من العامة مما لايقبل الانكار.

ومما ذكرناه يظهر ما في مصباح الاصول حيث جعل الأخبار متعارضة وقال: أن النسبة بين العادل والموثوق به هي العموم من وجه؛ اذ قد يكون الراوي عادلاً غير موثوق به لكثرة

---

(١) الكفاية: ج ٢ ص ٩٧.

خطأه وسهوه، وقد يكون موثقاً غير عادل بمعنى انه ضابط حافظ متحرز عن الكذب إلّا أنه فاسق من غير ناحية الكذب كما يوجد كثيراً، وقد يكون عادلاً موثقاً. وعليه فالقدر المتيقن منها هو الجامع للعدالة والوثاقة، فبناء على التواتر الاجمالي لايستفاد منها إلّا حجية الخبر الصحيح الاعلائي.

نعم ذكر صاحب الكفاية أن المتيقن من هذه الأخبار وأن كان هو خصوص الخبر الصحيح، إلّا أنه في جملتها خبر صحيح يدل على حجية الخبر الموثق، فثبت به حجية خبر الثقة وأن لم يكن عادلاً. وما ذكره متين، ولعل مراده من الخبر الصحيح الدال على حجية خبر الثقة قوله‌عليه‌السلام (نعم) بعدما قال السائل: افيونس بن عبدالرحمن ثقة ناخذ معالم ديننا عنه؛ فان ظاهره كون حجية خبر الثقة مفروغاً عنها بين الامام والسائل وأن السؤال ناظر الى الصغرى فقط.(١)

وذلك لما عرفت من أن مقتضى الامعان في الأخبار أن المراد من مجموعها هو اعتبار قول الثقة المأمون، فلاتعارض ولا منافاة بينها حتى نأخذ بالاخصّ مضموناً منها، لان عدم الدلالة على الاعم فى بعض الاخبار و سكوته لايعد من المنافاة كما أن خصوصيات المورد لادخالة لها فى ملاك الاعتبار و لا يوجب تقييد الكبرى الواردة فى حجية خبر الثقات بعنوان التعليل فتدبّر جيداً.

فالأظهر كما ذهب اليه الشيخ‌قدس‌سره هو ثبوت التواتر المعنوي على اعتبار خبر الثقة المأمون، وعليه فدعوى منع التواتر المعنوي والأخذ بالتواتر الاجمالي والاخذ بالخبر الصحيح الاعلائي والاستدلال به لحجية خبر كل الثقة المأمون تبعيد المسافة من دون موجب، كما لايخفى.

كلام المحقق النائيني‌قدس‌سره

حكي عن المحقق النائيني‌قدس‌سره انكار التواتر الاجمالي بدعوى انا لو وضعنا اليد على كل

---

(١) مصباح الاصول: ج٢ ص١٩٤.

واحد من تلك الأخبار نراه محتملاً للصدق والكذب، فلايكون هناك خبر مقطوع الصدور.[١]

ولايخفى ما فيه فان مع تسليم عدم ثبوت التواتر المعنوي فلاوجه لانكار التواتر الاجمالي؛ وذلك لان احتمال الصدق والكذب بالنسبة الى كل فرد لاينافي القطع بصدور الاخص مضموناً باعتبار المجموع الاترى أنه اذا اخبر النفرات الكثيرة بدخالة شيء في صحة معاملة أو عبادة أو بحدوث امر مع الاختلاف في النقل لم نعلم بخصوص كل واحد مع قطع النظر عن إخبار الاخرين، ولكن مع ملاحظة اخبار الاخرين نعلم بدخالة الاخص مضموناً فانه هو الذي اخبر عنه بخصوصه أو في ضمن المطلق، ففي المقام اذا اعتبر في بعض الأخبار العدالة وفي بعضها الآخر الثقة وفي ثالث الامامي وفي رابع المأمون وهكذا قطعنا باعتبار خبر العدل الامامي المأمون بملاحظة مجموع الأخبار وأن لم نقطع باعتبار كل واحد واحد، كما لايخفى.

قال في مصباح الاصول: وبالجملة التواتر الاجمالي مما لامجال لانكاره؛ فان كثرة الأخبار المختلفة ربما تصل الى حد يقطع بصدور بعضها وأن لم يتميز بعينه. والوجدان أقوى شاهد وأوضح دليل عليه، فانا نعلم وجداناً بصدور جملة من الأخبار الموجودة في كتاب الوسائل ولانحتمل كذب الجميع. واوضح منه أن نعلم بصدق بعض الاخبار المتحققة في هذه البلدة في يوم وليلة فضلاً عن الحكايات المسموعة في ايام وليال عديدة.

فتحصّل: أن التواتر الاجمالي غير قابل للانكار، ومقتضاه هو الالتزام بحجية الاخص منها المشتمل على جميع الخصوصيات المذكورة في هذه الأخبار، فيحكم بحجية الخبر الواجد لجميع الخصوصيات باعتبار كونه القدر المتيقن من هذه الاخبار الدالة على الحجية.[٢]

هذا و الذى ينبغى أن يقال انه لا معارض لاطلاق ما دل على اعتبار كون الراوى ثقة

---

(١) مصباح الاصول: ج ٢ ص ١٩٣.

(٢) مصباح الاصول: ج ٢ ص ١٩٣.

لعدم وجود رواية تدل على اعتبار كونه اماميا او تدل على اعتبار العدالة لان ما يستدل به لاعتبار ما يكون مورد العموم التعليل الدال على اعتبار كون الراوى ثقه او يكون مخصوصا بباب علاج الاخبار المتعارضة اذ لا اطلاق له و اما كون الراوى مأمونا فهو ملازم مع كونه ثقه فلا وجه لانكار التواتر المعنوى فضلا عن التواتر الاجمالى نعم قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد ﷺ فى محكى كلامه ولكن الذى يختلج بالبال أن التواتر الاصطلاحي و هو اخبار جماعة عديدة الذين يستحيل عادة تواطؤهم على الكذب غير متحقق فى المقام بل فى جميع المقامات لانتهاء الامر بالاخرة الى اشخاص ثلاثه و فى التواتر لابد من حفظ العدة المذكورة فى جميع المراتب نعم الذى يهون الامر انه و أن ليس هنا التواتر الاصطلاحي لما ذكر ولكن لااشكال فى حصول الاطمئنان بصدق هولاء الاشخاص و عدم اقدام مثل الشيخ و الكلينى و الصدوق و اشباههم على تعمّد الكذب و الاطمينان علم عرفى و تتبع على حذو القطع الحقيق و مجرد ذلك يكفى فى النتيجة المذكورة و أن كان التواتر مفقودا.[1]

و يمكن أن يقال أن الكتب الثلاثة مستندة الى ثلاثة اشخاص مذكورة بالتواتر و الكتب الثلاثة تنتهى الى اصول من اصحاب الائمة عليهم السلام بالتواتر فلا وجه لانكار التواتر فتدبر.

كلام الشهيد السيّد الصدر ﷺ

و مما ذكر يظهر ما في المحكي عن الشهيد السيد الصدر ﷺ حيث ذهب الى انكار التواتر رأساً بدعوى عدم دلالة الاخبار على الحجية اصلاً، وما يتبق منها بعد فرز ذلك لايكاد يبلغ حدّ التواتر؛ اذ لايزيد على خمسة عشر رواية، وقال: وفيما يلي نشير الى الطوائف المستدل بها على الحجية في مجموع الأخبار:

١ ـ ماورد بعنوان تصديق الامام لبعض الروايات بعينها على نحو القضية الخارجية مثل كتاب يوم وليلة ليونس بن عبدالرحمن حيث قال الامام العسكري ﷺ بعد نظره فيه وتصفحه كله: هذا ديني ودين آبائي، وهو الحق كله.

---

(١) المحاضرات سيدنا الاستاذ ٢ / ١٥٠.

و واضح أن هذه الطائفة لاتدل على أكثر من التصديق الشخصي بنحو القضية الخارجية لبعض الروايات. وهذا غير الحجية.[١]

٢ ـ ماورد بعنوان لزوم التسليم لما ورد عنهم والانقياد له من قبيل رواية الحسن بن جهم قال: قلت للعبد الصالح هل يسعنا فيما ورد منكم إلّا التسليم لكم؟ فقال: لا والله لايسعكم إلّا التسليم لنا. وواضح عدم دلالتها أيضاً؛ لانها تنظر الى ما هو قول المعصوم وصادر عنه وانه لابد من التسليم والانقياد لهم وعدم اعمال الذوق والاجتهاد في مقابلهم، كما كان يفعل العامة.[٢]

٣ ـ ماورد بعنوان الحث على تحمل الحديث ونقله. ولاتدل هذه الطائفة إلّا من باب الملازمة، وقد عرفت عدم الملازمة بين الترغيب المذكور ووجوب القبول تعبداً.

٤ ـ ماورد بعنوان الاحالة على اشخاص معينين. ولايخفى أنها حوالة على اشخاص معينين، ولو سلم دلالتها على أن الاحالة اعم من الاحالة على القضية في أخذ الفتوى لاتدل على الحجية؛ لاحتمال ذلك باعتبار علم الامام عليه السلام بان اولئك الاشخاص لايكذبون لكونهم على مرتبة عظيمة من التقوى.[٣]

٥ ـ ما امر فيها بنقل الحديث وتداوله، من قبيل رواية ابان بن تغلب عن ابي عبدالله عليه السلام قال: يا ابان اذا قدمت الكوفة فارو هذا الحديث، من شهد أن لا اله إلّا الله مخلصاً وجب له الجنة. وهي لاتدل إلّا بتوهم الملازمة، وقد مر تفنيدها.

٦ ـ ما دل على الثناء على المحدثين ورواة أحاديث اهل البيت عليهم السلام كقوله عليه السلام: اللّهمّ

---

(١) وفيه أن المشهود من الاصول والكتب هو أنها غير منحصرة فيما روى مؤلفوها بلاواسطة. وعليه فتصديق الكتاب مع كون جملة منها روايات مع الواسطة تدل على حجية الروايات المنقولة فيها أيضاً. اللّهمّ إلّا أن يقال: أن النظر في التصديق الى نفس المطالب لا الى ناقليها.

(٢) يرد عليه أن مايكون مورد نظر السائل والمسؤول عنه هو قول المعصوم الذي ورد عنه سواء كان مع الواسطة أو بدونها.

(٣) يمكن أن يقال: أن هذا الاحتمال منفي فيما اذا علل الارجاع بوجه عام ككونه ثقة مأموناً، كما لايخفى.

ارحم خلفائي ثلاثاً قيل: يا رسول‌الله ومن خلفاؤك؟ قال: الذين يبلغون حديثي وسنتي ثم يعلّمونها أمتي.

وهي أيضاً لاتدل على الحجية إلّا على الملازمة غير الصحيحة.

٧ ـ ما دل على أن انتفاع السامع للحديث قد يكون اكثر من انتفاع راويه. و فيه انها ليست في مقام بيان انه متى يثبت صدور الحديث عن المعصوم، وانما يتعرّض بعد الفراغ عن ثبوته الى أنه ربما يكون السامع أفضل فهماً. وأين هذا من الحجية؟!

٨ ـ ما دلّ من الأحاديث على أن على رأس كل قرن يبعث الله من يحفظ هذا الدين ويحميه. وهي أيضاً اجنبية عن الحجية التعبدية، بل تدل على الحجية الحقيقية والتميز بين الحق والباطل.

٩ ـ ما دل على الترغيب في حفظ الكتب كقوله ﷺ: احفظوا بكتبكم، فانكم سوف تحتاجون اليها.

و الاستدلال بها مبني على دعوى الملازمة بين وجوب الحفظ ووجوب القبول والحجية، و قد عرفت تفنيدها.

١٠ ـ مادل على التحذير من التحريف في نقل الحديث. وهي أيضاً أجنبية عن المدعى.

١١ ـ ما دل على جواز نقل الحديث بالمعنى. وهي أيضاً لاتدل إلّا على تحديد وظيفة الراوي في مقام النقل وتحمل الحديث.

١٢ ـ ما دل على وجوب السماع عن صادق من قبيل رواية الفضل قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: من دان الله بغير سماع عن صادق الزمه الله التيه الى العناء الحديث. وواضح أن المراد من الصادق فيها الامام لا مطلق الثقة، ولهذا عبر عنه بمن دان الله، فالمراد من الصادق الصادق بقول مطلق.[١]

---

(١) ويحتمل أن يكون المراد هو ما نقله الثقات عن الامام المعصوم، وهو يصدق على المنقول مع الواسطة ايضاً. وفي بعض النسخ: حديث واحد يأخذه صادق عن صادق، والمراد من الصادق هو الصادق في نقله، لا الصادق مطلقاً.

١٣ ـ ما دل على حجية نقل ثقات الامام كقوله عليه السلام: لاعذر لاحد من موالينا التشكيك فيما روى عنا ثقاتنا قد عرفوا باننا نفاوضهم بسرنا ونحمله (اياه) اليهم، و عرفنا مايكون من ذلك أن شاء الله.

و هي أيضاً لاتدل على حجية خبر الثقة؛ لان الوارد فيه عنوان ثقاتنا، و عنوان ثقتي اخص من عنوان الثقة المطلق.(١)

١٤ ـ مادل على المنع من رفض الرواية لمجرد رأي و ذوق و استحسان.

و هي ايضاً اجنبية عن المدعى؛ لانها تنهى عن اعمال الرأي و الاستحسان، و لاينافي ذلك مع عدم حجية خبر الواحد.

١٥ ـ مادل على الترجيح عند التعارض بموافقة الكتاب ومخالفة العامة؛ بدعوى أن ذلك دليل على حجية الخبر في نفسه، وإلّا لما وقع تعارض بين حجتين.

وفيه يمكن ارادة الحجية القطعية كما اذا كان الخبر قطعي السند، و ليست هذه الأخبار في مقام البيان من ناحية حجية اصل الخبر ليتمسك باطلاقها.(٢)

و هكذا يتضح أن هذه الطوائف لا دلالة في شيء منها على المطلوب، و بعد افرازها لاتبقى لدينا اكثر من خمسة عشر رواية مما قد تنم على الحجية، و هو عدد لايبلغ حد التواتر.

ولكن في خصوص المقام هناك بعض القرائن الكيفية التي قد توجب حصول الاطمئنان بصدور بعض هذه الروايات اذا ما لو حظت الى جانب الخصوصية الكمية، والميزان هو الاطمئنان الشخصي بعدم تعمد شيء من رواتها للكذب فيها لخصائص في سندها، ولو فرض عدم حصول ذلك منها فلا أقل من حصوله بها مع ضم الروايات الاخرى اليه، مثل ماروى الكليني عن محمّد بن عبدالله الحميري و محمّد بن يحيى العطار جميعاً عن عبدالله بن

(١) ولكن يتعدى عنه بعموم التعليل الوارد في ذيله أو غيره بمثل قوله: فانه الثقة المأمون.

(٢) حمل الاخبار المتعارضة على قطعي الصدور حمل على فرد نادر، وهذه الأخبار وأن لم تكن في مقام البيان ولكن تدل على مفروغية حجية الخبر، فتدبّر.

جعفر الحميري قال: اجتمعت انا و الشيخ ابو عمرو عثمان بن سعيد عند احمد بن اسحاق، فغمزني أحمد بن اسحاق أن أسأله عن الخلف أي الحجة. فقلت له: يا أبا عمرو اني أُريد أن أسألك عن شيء وما انا بشاك فيما اريد أن اسألك عنه... الى أن قال الحميري: وقد أخبرني ابو علي احمد بن اسحاق عن ابي الحسنعليه السلام قال: سألته وقلت: من اعامل أو عمن آخذ وقول من اقبل؟ فقال له: العمري ثقة، فما أدى اليك عني فعنّي يؤدي، وما قال لك عني فعنّي يقول، فاسمع له و اطع، فانه الثقة المأمون.

وقال الحميري أيضاً: وأخبرني أبو علي انه سئل أبا محمّد عن مثل ذلك، فقال: العمري وابنه ثقتان، فما أدّيا اليك عنّي فعنّي يؤدّيان، وما قالا لك فعنّي يقولان، فاسمع لهما واطعهما، فانهما الثقتان المأمونان الحديث.

الى أن قال: اما من حيث السند فهي مظنونة الصدق ظنّاً شخصياً اطمئنانياً من ناحية عدم تعمد الكذب على الاقل بحيث نحتاج فقط الى ضمّ اصالة عدم الغفلة العقلائية، ولو فرض عدم حصول الظن الاطمئناني المذكور من تلك القرائن الخاصة لأمكن تكميل الظن المذكور بضم الروايات الاخرى.

وأن فرض التشكيك في كل ذلك وعدم حصول اطمئنان شخصي فلا اشكال في ان هذا السند من اعلى الاسانيد الذي أفراده كلهم اصحاء بالوجدان لا التعبد، فيكون هو القدر المتيقن من السيرة العقلائية الدالة على الحجية، وبذلك تثبت حجية تمام مفاده، فاذا كان مفاده حجية مطلق خبر الثقة اثبتنا به حجية مطلق خبر الثقة.

واما من حيث الدلالة ففيها فقرتان يمكن الاستدلال بكل منهما:

الأولى: ما صدر من الامام أبي الحسن الثالثعليه السلام: العمري ثقة، فما ادى اليك فعني يؤدي، وما قال لك فعنّي يقول، فاسمع له واطع، فانه الثقة المأمون.

الثانية: ما صدر عن الامام العسكري في حق عثمان بن سعيد: العمري وابنه ثقتان، فما اديا اليك عني فعنّي يؤديان، وما قالا لك فعني يقولان، فاسمع لهما واطعهما، فانهما الثقتان المأمونان.

و صدر هذا الحديث وأن كان حوالة شخصية على العمري، فتكون نظير الحوالة على السيد عبدالعظيم الحسني، ولا دلالة له على المطلوب، إلّا أن الاستدلال بذيلها حيث انه ورد فيه التعليل، وهو بمثابة كبرى كلية، وهي أن كل ثقة مأمون يسمع له، و هو معنى حجية خبر الثقة.

ثم تفريع التعليل على الصدر لايضر بعموم التعليل المشير الى قاعدة كلية.

والقول بأن اللام تدل على الكمال كما في قولك انه الفقيه العالم فغاية مايقتضيه التعليل هو التعدي الى الثقة المطلق اي من كان في غاية الوثاقة غير سديد؛ لان اللام للجنس والعهد، بل الجنس أيضاً نوع عهد ذهني ومنشأ استفادة الكمال مناسبة حمل اسم الجنس المعرف باللام على الشخص فانه حيث لامعهودية لشخص معين ووضوح عدم كونه الجنس بما هو جنس معهود ذهناً، فيشعر ذلك بوجود عناية ملحوظة في هذا الحمل. ولكن يمكن أن يكون العناية وضوح المصداقية للجنس وانطباقه عليه اثباتاً، بل هذا هو المناسب في مقام التعيين.

وهكذا لامجال لدعوى أن هذه الحوالة يحتمل في حقها أن تكون من باب الارجاع الى المقلد في مقام اخذ الفتوى لا الارجاع الى الراوي بقرينة قوله: واطع.

لان وجوب الاطاعة لايناسب عرفاً بالنسبة الى المفتي أيضاً وانما يناسب الحاكمية والولاية. فلابد وأن يحمل على الاطاعة في استماع الاخبار التي ينقلها عن الامام ولزوم تصديقه فيها، ومما يدل على ذلك أن المأمور هو احمد بن اسحاق الذي لم يكن من العوام بل من الخواص، فلايناسب ارجاعه الى العمري في التقليد.

ثم ذكر في ختام البحث صحيحة عبدالله بن ابي يعفور قال: قلت لابي عبدالله عليه السلام: انه ليس كل ساعة القاك يمكن القدوم ويجيئ الرجل من اصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه؟ قال: فما يمنعك من محمّد بن مسلم الثقفي، فانه قد سمع أبي، وكان عنده مرضياً وجيهاً.

و هي من حيث السند صحيحة ومن حيث الدلالة فالاستدلال بها لمكان قوله: (فما يمنعك) المشعر بالمفروغية عن كبرى مركوزة، وليست هي إلّا حجية خبر الثقة. وهذه الاحالة ليست من الارجاع الى التقليد، لوضوح أن ابن أبي يعفور كان من أجلة الاصحاب، فليس الارجاع إلّا بملاك الإرجاع الى الأحاديث، كما أن المراد من التعليل بالوجاهة يراد به الوجاهة الدينية المساوقة مع الوثاقة في النقل.

وذكر أيضاً صحيحة يونس بن يعقوب قال: كنا عند أبي عبدالله عليه السلام فقال: أما لكم من مفزع؟! أما لكم من مستراح تستريحون إليه؟! ما يمنعكم من الحرث بن المغيرة.

وذكر أيضاً أن هناك روايات أُخرى لابأس بدلالتها أيضاً على الحجية من قبيل رواية محمّد بن عيسى عن الرضا عليه السلام قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: جعلت فداك اني لا أكاد أصل اليك أسألك عن كل ما احتاج اليه من معالم ديني، أفيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه ما أحتاج اليه من معالم ديني؟! قال: نعم.

فانّ ظاهرها أن السائل يشير فيها الى الكبرى المركوزة ويطبقها على يونس بن عبدالرحمن والامام يمضي ذلك ويأمره باتباعه وقبول قوله، إلّا أنّ هذه الرواية وغيرها مما يمكن أن يستدل بها على الحجية غير صحيحة السند، فتصلح لان تكون مؤيدة مكملة للرواية التي جعلناها محور كلامنا.[١]

وفيه مواقع للنظر:

أحدها: أنّ حصر طوائف الأخبار في المذكورات مع وجود أخبار أخرى ليس بصحيح، منها مثل ماورد عن ابن أبي الجهم عن الرضا عليه السلام قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحق؟ قال: فاذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت.[٢] ولايخفى أنّ هذا ظاهر الدلالة على حجية خبر الثقة في نفسه عند عدم ابتلائه بالمعارض وأن حجيته

---

(١) مباحث الحجج: ج ١ ص ٣٨٤ ـ ٣٩٥.

(٢) الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي: ح ٤٠.

مفروغ عنها بين السائل و المسؤول عنه و محل الكلام يختصّ بصورة التعارض.

ومنها مثل ماورد في كتب بني فضال عن الامام العسكري عليه السلام خذوا بما رووا، وذروا ما رأوا.(١) ومن المعلوم أنّ بني فضّال ليسوا بعادلين، لانحرافهم في العقيدة، ومع ذلك أمر بأخذ رواياتهم. وعليه فليس معنى الامر المذكور إلّا وجوب الأخذ برواياتهم عند احراز كونهم من الثقات.

ومنها مثل ماورد في تعليل النهي عن قبول روايات غير الشيعة من أنّ النهي من جهة الخيانة، ومقتضاه هو جواز القبول اذا انتفت الخيانة بالوثاقة.

روى علي بن سويد السابي قال: كتب اليّ أبو الحسن عليه السلام وهو في السجن: و أماما ما ذكرت يا علي ممن تأخذ معالم دينك، لاتأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا، فانك أن تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله و خانوا اماناتهم، أنهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه وبدلوه، فعليهم لعنة الله الحديث.(٢) فانّ الرواية تدل على انتفاء النهي عند انتفاء الخيانة المكشوف عنه بالوثاقة.

ومنها مثل خبر الكناسي عن الصادق عليه السلام في تفسير قوله عزّ ذكره **﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لايحتسب﴾** قال: هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء، وليس عندهم مايتحملون به الينا، فيسمعون حديثنا ويقتبسون من علمنا، فيرحل قوم فوقهم وينفقون اموالهم ويتعبون ابدانهم حتى يدخلوا علينا فيسمعوا حديثنا فينقلوه إليهم فيعيه هؤلاء ويضيّعه هؤلاء، فاولئك الذين يجعل الله عز ذكره لهم مخرجاً ويرزقهم من حيث لايحتسبون.(٣) بدعوى دلالته على جواز العمل بالخبر وأن نقله من يضيّعه ولايعمل به. ومن المعلوم أنّ الوجه في جواز العمل بمثل روايته ليس إلّا كونه من الثقات.

ومنها مثل ما ورد في تأييد وترغيب نقل الاخبار مع الواسطة أوبدونها للاخرين مع

(١) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي: ح ١٣.

(٢) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي: ح ٤٢.

(٣) جامع الأحاديث: ج ١ ص ٢٢٨.

معلومية اكتفائهم بالنقل من دون تقييد ذلك بالعلم أو العدالة، كما ورد في موثقة معاذ بن مسلم النحوي عن ابي عبدالله عليه السلام قال: بلغني انك تقعد في الجامع فتفتي الناس؟ قلت: نعم، وأردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج اني اقعد في المسجد فيجيئني الرجل فيسألني عن الشيء فاذا عرفته بالخلاف لكم اخبرته بما يفعلون، ويجيء الرجل اعرفه بمودتكم وحبّكم فأخبره بما جاء عنكم، ويجيء الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو فأقول جاء عن فلان كذا وجاء عن فلان كذا فادخل قولكم فيما بين ذلك؟ فقال لي: اصنع كذا، فاني كذا أصنع.[1] ومن المعلوم أنّ قوله (ما جاء عنكم) يشمل الاخبار مع الواسطة وبدونها، وليس مقيداً بالعلم. والظاهر من الرواية أن السامع اكتفى به أيضاً كما اكتفى به ناقله، ولايضر بذلك التعبير بالافتاء مع أن المقصود منه هو نقل الخبر، كما لايخفى.

منها مثل ماورد في أنّ وسائط النقل بمنزلة القرى الظاهرة في قوله تعالى: ﴿**وجعلنا بينهم وبين القرى التي باركنا فيها قرى ظاهرة**﴾ كموثقة محمّد بن صالح الهمداني قال: كتبت الى صاحب الزمان عليه السلام: أن أهل بيتي يقرعوني بالحديث الذي روي عن آبائك عليهم السلام أنهم قالوا خدّامنا وقوامنا شرار خلق الله، فكتب ويحكم ماتقرؤون ما قال الله تعالى: ﴿**وجعلنا بينهم وبين القرى التي باركنا فيها قرى ظاهرة**﴾، فنحن والله القرى التي بارك فيها، وانتم القرى الظاهرة.[2]

و يؤيده مارواه الطبرسي عن أبي جعفر عليه السلام في حديث أنه قال للحسن البصري: نحن القرى التي بارك الله فيها، وذلك قول الله عزّوجلّ لمن اقر بفضلنا حيث أمرهم الله أن يأتونا فقال: ﴿**وجعلنا بينهم وبين القرى التي باركنا فيها قرى ظاهرة**﴾، والقرى الظاهرة الرسل والنقلة عنا الى شيعتنا و(فقهاء) شيعتنا الى شيعتنا الحديث.[3] والمستفاد منه هو التشويق والترغيب الى ما هو الشائع عند الشيعة من نقل الأخبار عن الأئمة عليهم السلام والاعتماد عليها و الاكتفاء بها عند كون الرواة من ثقات الشيعة.

---

(١) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي: ح ٣٦.

(٢) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٤٦.

(٣) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي: ح ٤٧.

ومنها مثل ماورد في أن الاصحاب اعتمدوا على نقل الثقات ولم ينهوا عنه كخبر علي بن حديد قال: سألت الرضا عليه السلام فقلت: أن أصحابنا اختلفوا في الحرمين، فبعضهم يقصر وبعضهم يتمّ، وانا ممن يتمّ على رواية قد رواها أصحابنا في التمام وذكرت عبدالله بن جندب أنه كان يتمّ؟ فقال: رحم الله ابن جندب، ثم قال لي: لايكون الاتمام إلّا أن تجمع على اقامة عشرة أيام، وصل النوافل ما شئت. قال ابن حديد: وكان محبّتي أن تأمرني بالاتمام.[1] ومن المعلوم أن الاعتماد على الرواية مع أنهم مختلفون في العمل لايكون إلّا الاعتماد على نقل الثقات.

وكخبر اسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه عليهما السلام: أن رجلين من أصحاب رسول‌الله صلى الله عليه وآله اختلفا في صلاة رسول‌الله صلى الله عليه وآله فكتبا الى أُبي بن كعب كم كانت لرسول الله من سكتة؟ قال: كانت له سكتتان اذا فرغ من أمّ الكتاب (القرآن) واذا فرغ من السورة.[2] ومن المعلوم أن الرجوع الى أُبي بن كعب رجوع الى من كانا وثقا به.

وكصحيحة زرارة قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن وقت صلاة الظهر في القيظ، فلم يجبني، فلما أن كان بعد ذلك قال لعمر بن سعيد بن هلال: أن زرارة سألني عن وقت صلاة الظهر في القيظ فلم أخبره فحرجت من ذلك، فاقرأه مني السلام، وقل له: اذا كان ظلك مثلك فصل الظهر، واذا كان ظلك مثليك فصل العصر.[3]

وليس عمر بن سعيد بن هلال من الاجلاء والمعاريف، بل هو من الثقات، ومع ذلك اكتفى الامام عليه السلام بنقله واعتمد زرارة عليه أيضاً، وهو دليل على أن المعتبر هو نقل الثقات في جواز الاعتماد. والى غير ذلك من الروايات من هذا القبيل.

ومنها مثل ما ورد في مذمّة من لم يحفظ شيئاً في نقل الحديث كخبر القاسم بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: ذكر أبو الخطّاب فلعنه، ثم قال: انه لم يكن يحفظ شيئاً حدثته أن

---

(١) الوسائل: الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر: ح٣٣.

(٢) الوسائل: الباب ٤٦ من أبواب القراءة في الصلاة: ح ٢.

(٣) الوسائل: الباب ٨ من أبواب المواقيت ح١٣.

رسول‌الله ﷺ غابت له الشمس في مكان كذا وكذا وصلّى المغرب بالشجرة وبينهما ستة أميال، فأخبرته بذلك في السفر فوضعه في الحضر.(١) يدل التعليل على أن عدم الحفظ والضبط منشأ الايراد، وإلّا فلا ايراد على من كان ضابطاً وموثقاً.

ومنها مثل ماورد في أنّ بعض العامة ذكر منابع فتاواه للامام عليه السلام ومن جملتها الاخذ بالاخبار والاثار المنقولة بنحو اخبار الاحاد والاخذ بالقياس والاستحسان، ولم ينه الامام عن الاخذ بالاخبار والاثار في عين نهيه عليه السلام عن العمل بالقياس والاستحسان أو بقول من لاحجية لقوله وهذا شاهد على أن الاعتماد على نقل الثقات مورد امضاء الامام عليه السلام كخبر داود بن فرقد عن رجل عن سعيد بن ابي الخطيب عن جعفر بن محمّد عليهما السلام في حديث أنه قال لابن ابي ليلى: فبأي شيء تقضي؟ قال: بما بلغني عن رسول‌الله ﷺ وعن علي وعن أبي بكر وعن عمر. قال: فبلغك عن رسول‌الله ﷺ أن علياً اقضاكم؟ قال: نعم. قال: فكيف تقضي بغير قضاء علي عليه السلام؟! وقد بلغك هذا الحديث.(٢) ومن المعلوم أن مراده من البلوغ هو البلوغ بنحو الاحاد، لقلة التواتر جداً، ومع ذلك لم يردعه الامام عليه السلام عن ذلك، بل نهاه عن العمل بما ورد عمن لاحجية لقوله، كما لايخفى.

وكخبر شبيب بن انس عن بعض أصحاب أبي عبدالله عليه السلام في حديث: أن أبا عبدالله عليه السلام قال لأبي حنيفة: يا أبا حنيفة إذا ورد عليك شيء ليس في كتاب الله ولم تأت به الآثار والسنة كيف تصنع؟ فقال: أصلحك‌الله أقيس وأعمل فيه برأيي. فقال عليه السلام: يا أبا حنيفة أن أول من قاس ابليس.(٣) حيث دل على أن العمل بالاثار والسنة المنقولة جائز بين العامة والخاصة، وانما المنهي هو الاخذ بالقياس والاستحسان.

ومنها ماورد في أن أصحابنا الامامية موظفون بالعمل بما روى ثقات العامة فيما اذا لم يخالفه نقل ثقات الخاصة، كما روى الشيخ الطوسي في العدّة عن الصادق عليه السلام: أنه اذا نزلت

---

(١) الوسائل: الباب ١٨ من أبواب المواقيت: ح١٧.

(٢) الوسائل: الباب ٣ من أبواب صفات القاضي: ح٩.

(٣) الوسائل: الباب ٦ من أبواب صفات القاضي: ح٢٧.

بكم حادثة لاتجدون حكمها فيا روي عنا فانظروا الى ماروره عن علي عليه السلام فاعملوا به.[١]

والظاهر من العدّة أنّه اعتمد على هذه الرواية. بل مقتضى قوله «**لاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث ابن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه**» أن الاصحاب اعتمدوا عليها وعملوا بها.

ومنها ماورد في كيفية وقوع المخالفة بين روايات أهل البيت عليهم السلام وروايات ثقات العامة مثل موثقة محمّد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول‌الله صلى الله عليه وآله لايتهمون بالكذب فيجيء منكم خلافه. قال: أن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن.[٢] هذا الحديث يدل على أن قول من لم يتهم بالكذب وكان مورد الاعتماد حجة بين السائل و المسؤول عنه و انما يرفع اليد عنه عند المخالفة للنسخ.

والحاصل: أن مع وجود هذه الروايات وتعددها لاوجه لحصر الروايات في خمسة عشر وانكار التواتر، فلاتغفل.

و ثانيها: أنه لاوجه لافراد بعض الروايات الدالة على حجية نقل الثقات عن مجموعة الأخبار كصحيحة عبدالله بن أبي يعفور ويونس بن يعقوب الدالة على مفروغية حجية خبر الثقة.

وكخبر محمّد بن عيسى قال: وجدت الحسن بن علي بن يقطين بذلك أيضاً قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: جعلت فداك اني لا أكاد أصل اليك أسألك عن كل ما احتاج اليه من معالم ديني أفيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج اليه من معالم ديني فقال: نعم.[٣]

بل لاوجه لافراد صحيحة الحميري عن جملة الأخبار المذكورة الدالة على أن علة جواز الاعتماد هي الوثاقة والامانة.

---

(١) عدة الاصول: ص ٣٧٩.

(٢) الوسائل: الباب ٩ من أبواب صفات القاضي: ح ٤.

(٣) جامع الأحاديث ١: ص ٢٢٦.

و **ثالثها:** لاوجه للتشكيك في سند خبر محمّد بن عيسى بقوله انه غير صحيحة السند مع أن سند الاخبار لايلاحظ في المتواترات.

و **رابعها:** أن الانصاف هو تواتر الأخبار الدالة على حجية خبر الثقات؛ لانّ مجموع الاخبار يكون بحد يحصل القطع بان خبر الثقات حجة عند العامة والخاصة خصوصاً أن التعليلات الواردة فيها تصلح لشرح المراد من بقية الأخبار التي لايتضح أن الحجية من ناحية العدالة أو الوثاقة. فانّ مثل قوله ﷺ (فانّه الثقة المأمون) أو (فانهما الثقتان المأمونان) يدل على أن المعيار في الاعتماد هو الوثاقة والامانة. عليه فالارجاعات الى الأشخاص الذين يكونون على مرتبة عظيمة ليست دالة على اعتبار الأزيد من الوثاقة والامانة وأن كانوا في الدرجات العالية. ولو سلم عدم تمامية الأخبار لافادة التواتر المعنوي فلاوجه لانكار التواتر الاجمالي.

وبالجملة فمع وجود التواتر المعنوي يعتمد في حجية خبر الثقات على دلالة مجموع الاخبار بعد حمل بعضها على البعض، كما أن مع وجود التواتر الاجمالي يعتمد فيها على دلالة المقطوع منها وهو حجية خبر العدول كخبر الحميري وهو يدل على حجية خبر كل ثقة.

وكيف ما كان فلاتصل النوبة الى الاعتماد على الظن الشخصي الاطمئناني كما ذهب اليه الشهيد السيد الصدر ﷺ، فلاتغفل.

الخلاصة

و البحث فيه يقع في جهات:

الجهة الأولى:

أنّ جماعة من القدماء كالسّيد و القاضي و ابن زهرة وابن إدريس ذهبوا إلى عدم حجّيّة الخبر الواحد.

أدلّة المانعين:

و استدلّ المانعون بوجوه:

منها الآيات الدالّة على حرمة اتّباع غير العلم كقوله تعالى: **﴿ولاتقف ماليس لك به علم﴾** وحرمة القول بغير العلم كقوله عزّوجلّ: **﴿قل إنّما حرّم ربّي الفواحش ماظهر منها وما بطن و أن تشركوا بالله مالم ينزّل به سلطاناً و أن تقولوا على الله مالاتعلمون﴾**.

و الدالّة على عدم كفاية الظنّ كقوله تعالى: **﴿إنّ الظنّ لايغني من الحقّ شيئاً﴾**.

و من المعلوم أنّ الخبر الواحد ليس بعلم و إسناده إلى الله قول بغير علم و بالأخرة ظنّ و الظنّ لايغني من الحقّ شيئاً.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و فيه أنّ أدلّة اعتبار الخبر الواحد قطعيّة و عليه لايبق مورد لهذه الآيات لورود أدلّة الاعتبار بالنّسبة إليها.

و بعبارة أُخرى أنّ المراد من العلم في الآيات هو الحجّة و معنى الآيات هو المنع عن اتّباع غير الحجّة وعن القول بغير الحجّة وأنّ غير الحجة لايغني من الحق شيئاً ومع قيام أدلّة اعتبار الخبر الواحد يكون الخبر الواحد من مصاديق الحجّة فلا مورد بعد ذلك للآيات المذكورة فأدلّة الاعتبار واردة بالنّسبة إلى الآيات المذكورة و التعبير بالحكومة لايخلو من الإشكال بعد كون المراد من العلم هو الحجّة و إن أبيت عن الورود أو الحكومة فلاخفاء في كون أدلّة اعتبار الخبر الواحد موجبة لتخصيص تلك الآيات قضاءً لتقديم الخاصّ على العامّ.

و دعوى أنّ قوله عزّوجلّ: **﴿إنّ الظنّ لايغني من الحقّ شيئاً﴾** آب عن التخصيص

ممنوعة لأنّ الظنون مختلفة في غالبية الإصابة و عدمها فإذا كان بعضها كالخبر أغلب إصابة فلا مانع من تخصيصها بما كان أغلب إصابة.

و منها: الأخبار الكثيرة، وهي على طوائف:

الطّائفة الأولى:

الرّوايات الواردة في لزوم الموافقة مع الكتاب و السّنّة في حجّيّة الأخبار و جواز العمل بها كقول أبي عبدالله عليه السلام فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه.

بدعوى أنّ المستفاد منها أنّ خبر الواحد ليس بنفسه حجّة.

يمكن الجواب عنه بأنّ الموافقة للكتاب أو السّنّة مذكورة من باب المثال لأمارة الصدق و من الجائز أنّ ماروته الثّقات أيضاً من الأمارات و عليه فما من الحصر في امثال هذه الرّوايات اضافي وملحوظ بالنّسبة إلى ماكان مخالفاً للقرآن و السّنة و ليس في مقام حصر أمارة الصدق في الموافقة المذكورة.

الطّائفة الثّانية:

الرّوايات الدّالّة على المنع عن العمل بالخبر الذي لايوافق الكتاب و السّنّة كقوله عليه السلام كلّ شيء مردود إلى الكتاب والسّنّة و كلّ حديث لايوافق كتاب الله فهو زخرف.

و الجواب أنّ المتفاهم العرفي من هذه الأخبار هو اشتراط عدم المخالفة فيندرج في الطّائفة الثّالثة الدّالّة على مردوديّة المخالف ولاكلام فيه وإنّما الكلام في المراد من المخالفة، و الظاهر أنّ المراد من المخالف للقرآن هو المناقض له و لاإشكال في مردوديّته.

و دعوى تعميم المخالفة لمثل مخالفة العموم والخصوص والإطلاق والتقييد لايساعده العرف مع إمكان الجمع بينهما.

لايقال إنّ الرّوايات المتباينة غير مقبول عند الأصحاب ولايحتاج إلى النّهي عنه و عليه فليكن المراد من المخالفة هي مخالفة العموم والخصوص والإطلاق و التقييد لأنّا نقول إنّ خصماء أهل البيت عليهم السلام كانوا يأخذون الأصول و يدسّون الأحاديث المخالفة فيها ولم يرووها حتّى لايقبلها الأصحاب.

هذا مضافاً إلى ضرورة صدور الأخبار المخالفة للقرآن بمخالفة العموم والخصوص والإطلاق والتقييد.

الطّائفة الرّابعة:

الأخبار الدالّة على اشتراط الأخذ بالأخبار بوجود شاهد من الكتاب و السّنّة كقول أبي عبدالله عليه السلام عند السّؤال عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به و منهم من لانثق به إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله و إلّا فالذي جاءكم أولى به.

وفيه أنّ هذه الأخبار من الأخبار العلاجية عند تعارض الأخبار لترجيح بعض الأطراف على البعض ولاارتباط لها بأصل حجّيّة الخبر الواحد بل المستفاد من أخبار العلاجية هو أنّ الحجّيّة الذّاتية مفروغ عنها.

مركز تحقيقات كامپيوتری علوم اسلامی

أدلّة المثبتين

استدلّ المجوّزون للعمل بخبر الواحد بالأدلّة الأربعة.

١ ـ أمّا الكتاب فبآيات:

منها قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على مافعلتم نادمين**﴾.

وتقريب الإستدلال بوجوه:

الوجه الأوّل:

هو الاستدلال بمفهوم الشرط بتقريب أنّه سبحانه وتعالى علّق وجوب التبيّن عن الخبر على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملاً بمفهوم الشرط و إذا لم يجب التثبّت عند مجيء غير الفاسق فإذا يجب القبول وهو المطلوب أو الردّ و هو باطل.

أورد عليه بأنّ مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالنبأ و عدم التبيّن هنا لأجل عدم

مايتبيّن فالجملة مسوقة لبيان تحقّق الموضوع كما في قول القائل إن رزقت ولداً فاختنه فكما لامفهوم لقوله إن رزقت الخ فكذلك هي المقام لأنّه الانتفاء ليس إلّا لانتفاء الموضوع عقلاً إذ مع عدم مجيء الفاسق بالخبر لاخبر فاسق حتّى لزم التبيّن فيه.

و المعيار في الشرطية المحقّقة للموضوع موجود في الآية الكريمة و هو اتّحاد الموضوع في القضيّة مع شرط الجزاء.

و أُجيب عنه بأنّ الموضوع في القضيّة هو النبأ الذي جيء به والواجب هو التبين والشرط لوجوب التبيّن هو مجيء الفاسق فالقضيّة حينئذٍ لاتكون مسوقة لبيان تحقّق الموضوع.

و عليه فالموضوع في القضيّة هو النبأ و الشرط للجزاء هو مجيء الفاسق بالنبأ و بينهما مغايرة و لااتّحاد فليس الشّرط محقّقاً للموضوع بعد وجود المغايرة بين الموضوع في القضيّة و شرط الجزاء.

و نوقش فيه بأنّ الموضوع إن كان هو الفاسق و له حالتان لأنّ الفاسق قد يجيء بالنبأ و قد لايجيء به و علّق وجوب التبيّن على مجيئه بالنبأ و يكون مفاد الكلام حينئذٍ أنّ الفاسق إن جاءكم بنبأ فتبيّنوا فلا دلالة للقضيّة على المفهوم لأنّ التبيّن متوقف على مجيئه بالنبأ عقلاً فتكون للقضيّة مسوقة لبيان الموضوع إذ مع عدم مجيئه بالنبأ كان التبين منتفياً بانتفاء موضوعه.

و يمكن أن يقال إنّ الموضوع في الأحكام القانونيّة هو الطبيعة وحتّى تكون مقسماً بين المنطوق والمفهوم وعليه فلا يكون الموضوع متّحداً مع الشرط بل هو أعمّ منه و مقتضاه هو كون الحكم المشروط مترتّباً على حصّة من الطبيعي فالجملة حينئذ تدلّ على المفهوم بالنّسبة إلى الحصص الأخرى فيما إذا انتفى الشرط في مثل السّلام ممّا له أحكام مختلفة إذا قيل إذا جاءكم مؤمن بسلام فأجيبوه كان ظاهره أنّه إن لم يجيء مؤمن بسلام فلا يجب الجواب بالسّلام. والوجه في ذلك أنّ السّلام ممّا له أحكام مختلفة ويستظهر من الجملة

الشّرطية أنّ الموضوع هو طبيعة السّلام و له أحكام مختلفة و ليس الموضوع هو السّلام الخاصّ الذي جاء به المؤمن حتّى تكون القضيّة مسوقة لبيان تحقّق الموضوع في الآية الكريمة يكون النبأ موضوعاً طبيعيّاً لاموضوعاً خاصّاً وقوله تعالى: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ﴾ يدلّ على حكم من أحكام هذه الطبيعة وعليه فحيث إنّ الموضوع محفوظ مع عدم الشرط وهو طبيعة النبأ تدلّ الجملة على المفهوم وهو أنّه إذا لم يجيء فاسق بنبأ بل جاء به عادل فلا يجب التبيّن.

ودعوى أنّ الموضوع إن كان هو طبيعة النبأ فاللازم على تقدير الشرط وجوب التبيّن في طبيعة النبأ وإن كانت متحقّقة في ضمن خبر العادل وإن كان المراد أنّ الموضوع هو النّبأ الموجود الخارجي فيجب أن يكون التعبير بأداة الشرط باعتبار الترديد لأنّ النّبأ الخارجي ليس قابلاً لأمرين.

مندفعة **أوّلاً**: بالنقض بمثل قولهم العالم إن كان فقيهاً يجب إكرامه فإنّه لايدلّ على وجوب إكرام طبيعة العالم ولو لم يكن فقيهاً.

وثانياً بالحلّ وهو أنّ الموضوع على تقدير كونه طبيعيّاً ليس المراد منها الطبيعة المغلقة بنحو الجمع بين القيود بحيث يكون المراد منه الطبيعة المتحقّقة في ضمن نبأ العادل والفاسق معاً بل المراد هو اللابشرط القسمي أي طبيعي النبأ الغير الملحوظ معه نسبة إلى الفاسق ولاعدمها و إن كان هذا الطبيعي يتحصّص من قبل المحقّق عليه وجوداً وعدماً.

فيتحقّق هناك حصّتان إحديهما موضوع وجوب التبيّن والأُخرى موضوع عدم وجوب التبين ولامنافاة بين أن يكون الموضوع الحقيقي لكلّ حكم حصّة مخصوصة وأن يكون الموضوع في الكلام رعاية للتعليق المفيد لحكمين منطوقاً و مفهوماً نفس الطّبيعي الغير الملحوظ معه مايوجب تحصّصه بحصّتين وجوداً و عدماً.

لايقال إنّ الموضوع و إن كان ذات النبأ وطبيعته إلّا أنّ الموضوع في الأحكام هو الطّبيعي الموجود في الخارج و تكون الذات مأخوذة مفروضة الوجود و ليس الحال فيه كالمتعلّق.

و عليه فالنبأ الموجود و هو موضوع الحكم و هو لايخلو للحال فيه إمّا أن يكون نبأ فاسق أو نبأ عادل و لايقبل الانقسام إلى كلتا الحالتين.

ولايمكن استفادة المفهوم منه لعدم قابليّته النبأ الموجود للانقسام إلى كلتا الحالتين و اللازم من ذلك هو استعمال الأداة الدّاخلة على مجيء الفاسق في معنى الفرض و التقدير ينظر مالو رأى المولى شبحاً فقال لعبده إن كان زيداً فأكرمه فإنّ الشبح لايقبل عروض الزيدية عليه تارة و العمروية أخرى بل هو إمّا زيد أو عمرو فالأداة تستعمل في معنى الفرض و التقدير لا في معنى الشّرطية إذ ليس هناك جامع بين الحالتين يتوارد عليه النفي و الإثبات كي يعلّق الإثبات على شيء بل الشبح يدور بين المتباينين و ما نحن فيه من هذا القبيل و لايمكن استفادة المفهوم منه لعدم قابليّة النبأ الموجود للانقسام إلى كلتا الحالتين.

لأنّا نقول **أوّلاً**: إنّ ذلك منقوض بمثل العالم إن كان فقيهاً يجب تقليده فإنّ الموضوع فيه مفروض الوجود و مع ذلك يدلّ على المفهوم و **ثانياً**: أنّ ماذكر من المناقشة مبني على كون القضيّة خارجيّة و اشتباه الموضوع الخارجي و المفروض خلافه لأنّ القضيّة حقيقيّة و الموضوع هو طبيعيّ النبأ و لااشتباه في الخارج فإذا خصّص بعض الحصص الموجودة من الطبيعي بحكمه عند شرط كذا يدلّ بمفهومه على انتفاء هذا الحكم عن غير هذه الحصص من سائر حصص الطبيعة الموجودة و لاريب في أنّ هذا مفهوم مستفاد من تعليق الحكم على حصّة من الطبيعة عند شرط كذا.

فتحصّل ممّا تقدّم أنّ الموضوع هو النبأ لانبأ الفاسق لأنّ قوله تعالى: **﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا﴾** في قوة أن يقال إنّ النبأ إن جاء الفاسق به يجب التبيّن فيه فإنّه لافرق بين العبارتين أصلاً و لاإشكال في المفهوم بناء على ثبوت المفهوم للقضايا الشّرطية و حجّيّته.

ودعوى عدم دلالة الآية على المفهوم من جهة أنّ النبأ لم يفرض في الآية موضوعاً في المرتبة السابقة على تحقّق الشرطية و التعليق بل قد افترض مجموع مفاد الجملة الشرطية بافتراض واحد و من هنا لايكون لها مفهوم.

مندفعة بأنّ العرف بمناسبة الحكم و الموضوع وكلّية القضايا الشرعية وعدم اختصاصها بالموارد الخاصّة يفهم أنّ الموضوع في مثل الآية الكريمة مقدّم رتبة على تحقّق الشرط كما مرّ أنّ العرف يستفيدون من قولهم إذا جاءكم المؤمن بسلام فأجبه أنّ الموضوع هو السّلام و مقدّم على الشرطية ولذا يفهمون منه المفهوم فكذلك في المقام هذا غاية مايمكن أن يقال لو قيل في إثبات دلالة الآية الكريمة بمفهوم الشرط على حجّيّة خبر العادل فافهم.

الوجه الثّاني:

الاستدلال بمفهوم الوصف في الآية الكريمة وهو أنّ وجوب التبيّن معلّق على خبر الفاسق و عليه فذكر الفاسق يدلّ على دخالته في ثبوت حرمة العمل بدون التبيّن و المفهوم منه بمقتضى التعليق على الوصف أنّ العمل بخبر غير الفاسق لايعتبر فيه التبيّن فلا يجب التبيّن عن خبر غير الفاسق ومعنى ذلك هو حجّيّة خبر العادل.

و فيه أنّ التقريب المذكور فرع دلالة الوصف على المفهوم وهو ممنوع فإنّ دلالة الوصف على مدخليته في الحكم بنحو من الأنحاء وإن لم يكن لإنكارها سبيل ولكن لادلالة له في دخالته في أصل الحكم ولاطريق إلى استظهار أنّه دخيل في أصل الحكم أو مرتبة من مراتبه.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الترديد في الأحكام التكليفيّة التي تكون ذا مراتب كالوجوب و الاستحباب و الحرمة و الكراهيّة و أمّا إذا كان الحكم من الأحكام الوضعيّة كالحجّيّة ممّا ليس لها مراتب فدخالة الوصف تكون حينئذٍ في أصل الحكم ومقتضاه هو دلالته على المفهوم.

ولكن ذلك لايخلو عن المناقشة وهو أنّ دلالة الوصف على المفهوم منوطة باستفادة كون الوصف علّة منحصرة فمع عدم إحراز ذلك لادلالة على المفهوم ولافرق في ذلك بين أن يكون الحكم ذا مراتب أو لايكون.

مانعية التّعليل عن انعقاد المفهوم

لايذهب عليك أنّه لو تمّ ماذكر من دلالة الكريمة على المفهوم لايخلو الاستدلال بها عن

إشكال آخر وهو أنّ مقتضى عموم التعليل وجوب التبيّن في كلّ خبر لايؤمن عن الوقوع في النّدم من العمل به وإن كان المخبر عادلاً وعليه فيكون التعليل معارضاً مع المفهوم الدالّ على عدم لزوم التبيّن في خبر العادل والترجيح مع ظهور التعليل.

و أُجيب عنه أوّلاً: بأنّ المفهوم أخصّ مطلق من عموم التعليل لأنّ الخبر المفيد للعلم خارج عن المفهوم والمنطوق و عليه يكون المفهوم منحصراً في الخبر المفيد لغير العلم من العادل وهو أخصّ من عموم التعليل الدالّ على وجوب التبيّن في الخبر مطلقاً سواء كان عن عادل أو غير عادل و لو قدّم التعليل على مفهوم الشرط و حمل المفهوم على الخبر المفيد للعلم من العادل لزم لغويّة الشرط هذا مضافاً إلى أنّ خبر العادل المفيد للعلم ليس محل الكلام و لزوم العمل به مفروغ عنه.

بل يمكن أن يقال لامنافاة ولامعارضة بين المفهوم و التعليل لأنّ التعليل يدلّ على المنع عن العمل بما يكون في معرض النّدامة وهو ماليس بحجة و من المعلوم أنّه لاينافي الأخذ بالحجّة فإنّه ليس في معرض النّدامة و المفهوم يدلّ على حجّيّة خبر العادل والتعليل يدلّ على المنع عن العمل بغير الحجّة فورد المفهوم خارج عن مورد التعليل خروجاً تخصّصيّاً كما لايخفى.

ودعوى أنّ دلالة الشرطيّة على المفهوم مبتنية على ظهور الشرط في القضيّة في كونه علّة منحصرة بحيث ينتفي الحكم بانتفائه وأمّا إذا صرّح المتكلّم بالعلّة الحقيقيّة وكان التّعليل أعمّ من الشّرط أو كان غير الشرط فلا معنى لاستفادة العلّيّة فضلاً عن انحصارها مثلاً إذا قال قائل إن جاءك زيد فأكرمه ثمّ صرّح بأنّ العلّة إنّما هو علمه فنستكشف منه أنّ المجيء ليس بعلّة ولاجزء منها.

مندفعة بما عرفت من عدم المنافاة بين التعليل والشرط المذكور فإنّ مقتضاه هو أنّ التّعليل مؤكّد للشرط المذكور فإنّ العرضيّة للندامة من ناحية عدم الحجّيّة منحصرة في الشرط المذكور وهو نبأ الفاسق فليس التعليل مفيداً لأمر هو أعمّ من الشرط أو لأمر مغاير

للشرط المذكور حتّى ينافي عليّة الشرط أو انحصارها وقياس الآية الكريمة بمثل قوله إن جاءك زيد فأكرمه ثمّ التصريح بأنّ العلّة إنّما هو علمه في غير محلّه. فإنّ مجيء زيد غير العلم بخلاف المقام فإنّ نبأ الفاسق في قوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ يشير إلى أنّ العلّة هو عدم إفادة خبر الفاسق العلم بمعنى الحجّة و هو غير مناف لما أفاده التعليل من أنّ الإقدام على ماليس بحجة يكون في معرض الندامة بل هما متوافقان.

و لعلّ منشأ توهّم المنافاة بين المفهوم و التّعليل هو حمل الجهالة في قوله تعالى: ﴿**أن تصيبوا قوماً بجهالة**﴾ على عدم العلم بالواقع بقرينة كون الجهالة مقابلة للتبيّن وهو بمعنى تحصيل العلم وإحراز الواقع ومعلوم أنّ الجهالة بهذا المعنى مشترك بين خبري العادل والفاسق وهو يوجب تعميم علّة التبيّن ويحصل المنافاة مع انحصار علّة التبيّن في خبر الفاسق فلا ينعقد ظهور المفهوم ولكن المنافاة فيما إذا أُريد من الجهالة خصوص عدم العلم بالواقع و من التبيّن خصوص تحصيل العلم وإحراز الواقع وأمّا إذا قلنا إنّ المرتكز في الإخبارات والإنباءات هو الاكتفاء بالحجّة فالتبيّن هو التفحّص عن حجّيّة الخبر والجهالة في مقابلها وهو عدم التفحّص والإقدام مع عدم إحراز الحجّة ومن المعلوم أنّ الجهالة بهذا المعنى ليست مشتركة بين خبري العادل والفاسق فلا منافاة مع التعليل وانحصار علّة التبيّن في خبر الفاسق.

وأُجيب **ثانياً**: عن مانعيّة التعليل للمفهوم بحمل الجهالة على السفاهة وفعل مالايجوز فعله عند العقلاء مستشهداً بقوله عزّوجلّ: ﴿**فتصبحوا على مافعلتم نادمين**﴾ فإنّ النّدامة لا تكون إلّا على فعل سفهي لايكون على طريقة العقلاء فلا يعمّ التعليل المذكور لمثل الاعتماد على خبر العادل.

أُورد عليه **أوّلاً**: بأنّ حمل الجهالة على السفاهة خلاف الظاهر من لفظ الجهالة.

و **ثانياً**: أنّ قوله تعالى: ﴿**فتصبحوا على مافعلتم نادمين**﴾ يساعد مع كون الجهالة بمعنى عدم الحجّة فإنّ العمل بالحجّة ممّا لاتترتّب عليه الندامة بخلاف العلم بما ليس بحجّة فلا

منافاة بين التّعليل والمفهوم من الآية ولاحاجة إلى حمل الجهالة على السّفاهة.

و أُجيب **ثالثاً**: عن مانعية التعليل مع المفهوم بأنّ المفهوم حاكم على التعليل فإنّه يحكم في خبر العادل بأنّه محرز و كاشف عن الواقع وعلم في عالم التشريع فيخرج خبر العادل عن عموم التّعليل تعبّداً و لايمكن أن يعارضه أصلاً لكي يوجب عدم انعقاده.

أُورد عليه بأنّ حكومة سائر الأدلّة على هذا التّعليل المشترك وجيهة وأمّا حكومة المفهوم المعلّل منطوقه بنحو يمنع عن اقتضاء المفهوم المثبت لحجّيّة خبر العادل حتّى يرتفع به الجهالة تنزيلاً فهو دور واضح.

و ذلك لأنّ حكومة المفهوم متفرّعة على عدم شمول التعليل للمفهوم و المفروض أنّ عدم شمول التّعليل متوقّف على حكومة المفهوم و هو دور هذا مع الفحص عمّا في دعوى دلالة أدلّة الاعتبار على أنّ خبر العادل علم تشريعاً.

و أُجيب **رابعاً**: عن مانعية التّعليل بأنّ خبر غير الفاسق الذي تدلّ الآية على حجّيّته حجّة، و طريق عند العقلاء أيضاً و العقلاء يعبّرون عن جميع الطرق المعتبرة عندهم بالعلم سواء في ذلك الظّواهر و خبر الثّقات و غيرهما ويرون مفهوم العلم عاماً للقطع الذي لايحتمل الخلاف ولموارد قيام الطرق المعتبرة وإذا اعتبروا شيئاً طريقاً يرون قيام هذا الطّريق على شيء وصولاً إلى الواقع لابمعنى تنزيل شيء منزلة آخر بل بمعنى واقع الوصول كما في القطع حرفاً بحرف.

و حينئذ فالآية المباركة إذا القيت إليهم فهموا منها بمقتضى الشّرطية المذيلة بالتّعليل المذكور أنّ النبأ إذا لم يأت به الفاسق بل غير الفاسق فهو طريق موصل إلى الواقع ليعمل به من دون حاجة إلى التبيّن ولايتصوّر فيه إصابة القوم بجهالة للوصول إلى الواقع فهو خارج عن مورد التعليل ويكون المفهوم بلا معارض.

يمكن أن يقال إنّ قطعيّة أدلّة الاعتبار لاتوجب كون المعتبر داخلاً في العلم و القطع و إن اطلق عليه العلم بمعنى الحجّة إذ احتمال الخلاف ليس موهوناً في جميع موارد الظّواهر أخبار الثّقات.

ومع وجود احتمال الخلاف وجداناً كيف يقال إنّ هذه الطرق وصول واقعي فالصحيح في الجواب عن المانعية هو مامرّ من أنّ التعليل لايدلّ على عدم جواز الإقدام بغير العلم مطلقاً بل مفاده هو ذلك فيما إذا كان الإقدام في معرض حصول النّدامة واحتمال ذلك منحصر فيما لم يكن الإقدام حجّة.

و عليه فالآية الكريمة بمفهومها تدلّ على حجّيّة خبر العادل و بتعليلها يدلّ على عدم جواز العمل بغير الحجّة فلا منافاة بين مفهومها و تعليلها.

و منها قوله تعالى: **﴿وماكان المؤمنون لينفروا كافّة فلولا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقّهوا في الدّين ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم لعلّهم يحذرون﴾**.

و تقريبها بوجوه.

الوجه الأوّل:

أنّ سياق الآية يدلّ على مطلوبيّة الإنذار والحذر ووجوبها لظهور كلمة **﴿لولا﴾** في التحضيض ولاحاجة في إثبات ذلك إلى بيان مفاد كلمة **﴿لعلّهم﴾** وأنّ المراد منها هو مطلوبيّة مدخولها.

وبالجملة ظاهر صدر الآية أنّ ماأمر بالنّفر إليه بمثابة من الأهمّيّة بحيث لولا لزوم مثل اختلال النّظام ونحوه لوجب على الجميع النفر إليه ولكن لزوم هذه الأمور منع من ايجاب النّفر على الجميع فعلى هذا لِمَ لايكون النفر لازماً لبعضهم حتّى يرشدوا أنفسهم وغيرهم بسبب اطلاعهم على الدّين.

الوجه الثاني:

أنّ كلمة لعلّ بعد انسلاخها عن معنى التّرجّي الحقيقي لعدم إمكانه في حقّه تعالى تدلّ على محبوبيّة التحذّر عند الإنذار فإذا ثبتت محبوبيّة التحذر ثبت وجوبه شرعاً إذ لامعنى لندب التحذّر عن العقاب الأُخروي مع قيام المقتضي للعقوبة إذ مع عدم المقتضي لها لامطلوبيّة ولا حسن للتحذّر لعدم الموضوع له والمفروض ثبوت المطلوبيّة.

أورد عليه **أوّلاً**: بأنّ التحذر يمكن أن يكون لرجاء إدراك الواقع و عدم الوقوع في محذور مخالفته من فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة و التحذّر حينئذٍ حسن و ليس بواجب مادام لم يقم حجّة على التّكليف.

و أُجيب عنه بأنّ الانذار و التحذّر بملاحظة ترتّب العقوبة أنسب من أن يكون بملاحظة المصالح والمفاسد إذا المتعارف في مقام الإنذار هو الحثّ على العمل بالاحكام بذكر مايترتب على الفعل أو الترك من العقوبات الأُخرويّة لاالمصالح و المفاسد هذا مضافاً إلى أنّ الإنذار لعموم النّاس لاللخواصّ و أرباب العقول حتّى يصحّ الإنذار باعتبار المصالح و المفاسد وعامّة النّاس لايتوجّهون إلى المصالح و المفاسد المكنونة في الأحكام لأنّها من الأُمور الخفيّة الّتي لايطّلعون عليها ولو بنحو الإجمال.

أُورد عليه **ثانياً**: بأنا لو سلّمنا دلالة كلمة «لعلّ» على المطلوبيّة فالحذر المطلوب إن كان هو الحذر من العقاب المساوق مع وجوب التحذّر بلحاظه فهذا الفرض يساوق عرفاً كون الإنذار بلحاظ العقاب أيضاً لأنّ ظاهر الآية أنّ الحذر من نفس الشيء المخوف المنذر به وهو يعني أنّ الإنذار فرض في طول العقاب و المنجّزيّة و مثله يكشف عن الحجّيّة.

وإن كان المراد الحذر من المخالفة للحكم الواقعي بعنوانها فطلوبيّة هذا الحذر لايلزم منها وجوبه لإمكان أن يكون مستحباً.

يمكن أن يقال إنّ التحذّر باعتبار العقاب لاباعتبار المخالفة للحكم الواقعي و المصالح و المفاسد ولكن منجّزيّة الإمارة أعني قول العادل كمنجّزيّة العلم فكما أنّ العلم بالحكم يوجب التنجّز بنفس العلم و يكون حجّة على الحكم فكذلك إخبار العادل بالوجوب أو الحرمة وترتّب العقاب يوجب التنجّز لغير المخبر بنفس الإخبار وإن كان الحكم منجّزاً على نفس المخبر قبل إخباره بسبب العلم به سابقاً فلا منافاة بين أن يكون الحكم منجّزاً على المخبر قبل إخباره ولا يكون منجّزاً على السّامع قبل إخباره ويصير منجّزاً عليه بنفس الإخبار وعليه فحيث إنّ المنجّزيّة بالنّسبة إلى السّامع تحصل بنفس الإخبار يكشف ذلك عن كون

إخبار العادل حجّة على السامع و بالإخبار يحصل التنجّز والإنذار معاً والمحال هو تنجّز الحكم بنفس الإنذار بالنّسبة إلى المخبر لا السّامع فلا تغفل.

الوجه الثّالث:

أنّ التحذّر غاية للإنذار الواجب لكونه غاية للنّفر الواجب كما تشهد له كلمة «لولا» التحضيضيّة.

و عليه فإذا أوجب الإنذار وجب التحذّر إذ الغاية المترتّبة على فعل الواجب ممّا لايرضى الآمر بانتفائه سواء كان من الأفعال المتعلّقة للتكليف أم لا كما في قولك توضّأ لتصلّي.

اُورد عليه في الكفاية بعدم انحصار فائدة الإنذار بالتحذّر تعبّداً لعدم إطلاق يقتضي وجوبه على الإطلاق ضرورة أنّ الآية مسوقة لبيان وجوب النّفر لالبيان غائية التحذّر و لعلّ وجوبه كان مشروطاً بما إذا أفاد العلم و عليه فالآية تدلّ على وجوب التحذّر عند إحراز أنّ الإنذار بمعالم الدّين.

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

ويمكن الجواب عنه بأنّ التحذّر وإن لم يكن له في نفسه إطلاق نظراً إلى أنّ الآية غير مسوقة لبيان غائيّة الحذر بل لايجاب النّفر إلّا أنّ إطلاقه يستكشف بإطلاق وجوب الإنذار ضرورة أنّ الإنذار واجب مطلقا من كلّ متفقه سواء أفاد إنذاره العلم للمنذر أم لا و حينئذ فلو كانت الفائدة منحصرة في التحذّر كان التحذّر واجباً مطلقاً وإلّا لزم اللغويّة أحياناً.

و دعوى أنّ الفائدة غير منحصرة في التحذّر بل لإفشاء الحقّ وظهوره بكثرة إنذار المنذرين فالغاية حينئذٍ تلازم العلم بما أنذروا به.

مندفعة بأنّ ظاهر الآية أنّ الغاية المترتّبة على الإنذار والفائدة المترقّبة منه هي التحذّر لاإفشاء الحق وظهوره.

فالمراد من الآية الكريمة والله العالم لعلّهم يحذرون بالإنذار لابإفشاء الحق بالإنذار كما أنّ ظاهرها هو التحذّر بما اُنذروا لابالعلم بما انذروا به.

بل نفس وجوب الإنذار كاشف عن أنّ الإخبار بالعقاب المجهول إنـذار ولا يكـون ذلك إلّا إذا كان الإخبار بالعقاب حجّة وإلّا فالإخبار المحض لايحدث للخوف ولو اقتضاءً حـتّى يكون مصداقاً للانذار حتّى يجب شرعاً وممّا ذكر يظهر ما في كلام بعض أساتيذنا من أنّـه لم يتبيّن أنّ الغاية هو التحذّر حتّى يتمسّك بإطلاقه لإثبات المطلوب لاحتمال أن يكون احـتمال الحذر غاية حتّى يحصل العلم وذلك لما عرفت من أنّ ترتّب التحذّر على نفس الإنذار لايبق مجالاً لتقدير العلم والإفشاء كما لايخفى.

لايقال احتمال وجود المانع في إيجاب الغاية على الغير يمنع عن الجزم بوجوب الغاية وهي التحذّر.

لأنّا نقول إنّ هذا الاحتمال غير سديد لوهنه بعد كون التحذّر مقصداً لوجوب ذي الغاية وعدم وجود مانع معقول فيه.

و دعوى أنّ هذه الآية مربوطة بباب الجهاد من جهة السّياق فإنّ سورة البراءة مـرتبطة بالمشركين و الجهاد معهم و من المعلوم أن النّفر إلى الجهاد ليس للـتّفقه و الإنـذار نـعم ربّمـا يترتّبان عليه بعنوان الفائدة كما إذا شاهد المجاهدون في سفر الجهاد آيات الله و ظهور أوليائه و غلبتهم على الكفّار بها للفرقة المتخلّفة الباقية في المدينة المنوّرة وعليه فالإنذار ليس غاية للنّفر الواجب حتّى تجب الغاية بوجوب ذيها وهو النفر بل الإنذار من قبيل الفائدة المـترتّبة على النّفر إلى الجهاد أحياناً

مندفعة بأنه لادليل على أنّ النفر للجهاد و مجرّد ذكر الآية المباركة في آيات الجهاد لايدلّ على ذلك بل الظاهر من عنوان التّفقه والإنذار مضافاً إلى بعض الرّوايات هو كون النّفر ليس للجهاد.

و القول بأنّ النفر مختصّ بالجهاد ولكن أمر في الآية أيضاً بتخلّف جمع ليتفقّهوا ويـنذروا النّافرين عند رجوعهم عن الجهاد.

خلاف الظاهر فإنّ الضمير في قوله «ليتفقّهوا» راجع إلى النـافرين لاإلى الفـرقة البـاقية

فانحصر الأمر في اختصاص الآية المباركة بالنفر للتفقّه و المعنى أنّ المؤمنين ليسوا بأجمعهم أهلاً للنّفر فلولا نفر من كلّ فرقة و قبيلة منهم طائفة و المستفاد من ذلك أنّ المقتضي لنفر الجميع موجود بحيث لو لم يكن مانع عنه لأمروا جميعاً بالنّفر و التّفقه ولكنّهم ليسوا أهلاً لذلك لاختلال نظامهم و تفرّق أمر معاشهم و حينئذ فلم لايجعلون الاحتياج إلى المطالب الدينيّة في عرض سائر احتياجاتهم فيوجّهون طائفة منهم إلى تحصيلها كما يتوجّه كلّ طائفة منهم إلى جهة من الجهات الأُخرى المربوطة بأمر المعاش كالزراعة و التجارة و نحوهما فسياق الآية ينادي بأعلى صوته إلى مطلوبية الإنذار و الحذر و وجوبهما و هذا هو الظاهر من الآية وتشهد له أخبار كثيرة حيث استشهد الأئمةعليهم السلام بالآية لوجوب النفر للتفقّه والتعليم و التعلّم.

إن قلت: إنّ مقتضى ماذكر هو اختصاص الآية بالنّفر للتفقّه و الإنذار المحقّق بقول العادل وإن لم يوجب اليقين والعلم وهذا لايتناسب مع الرّوايات الواردة في استشهاد الإمام بالآية الكريمة على وجوب معرفة الإمام لأنّ الإمامة ممّا لاتثبت إلّا بالعلم وعليه فالاستناد بالآية لحجّيّة الدّليل الدّيني لايفيد العلم كالخبر الواحد كما ترى.

قلت: لامانع من شمول إطلاق التفقّه و الإنذار للمعرفة بالحقائق الاعتقادية و الإنذار بها أيضاً لأنّ هذا الاعتقاد أيضاً تفقّه ويكفي ذلك في وجوب الإنذار وهو يكفي في وجوب التحذّر من مخالفة هذا الاعتقاد وإن لم يحصل للمخاطب بنفس الإنذار قطع فإنّ التحذّر في الفقه بالعمل و هو محقّق بنفس إنذار عدل واحد والتحذّر في الاعتقادات بالاعتقاد وحصوله يحتاج إلى تكرار الإنذار و الاستماع حتّى يحصل العلم. وبالجملة يختلف التحذّر باختلاف موارد الإنذار و إطلاق الآية يعمّ جميع الموارد و تطبيق الآية على التفقّه في الأحكام و التّفقّه في المعارف ممّا يشهد على إطلاقها كما لايخفى.

ثمّ إنّ الإنذار إمّا مطابقي و إمّا ضمني وكلاهما مشمولان للآية الكريمة وعليه فكلّ رواية تدلّ على حكم من الأحكام الإلزاميّة تدلّ بالدّلالة الضّمنيّة على العقاب و أمّا الأخبار التي

لاإنذار فيها لكون الحكم المذكور فيها غير إلزامي فهي مشمولة للآية الكريمة بعدم القول بالفصل في حجّيّة الأخبار.

و دعوى أنّ المأخوذ في الآية هو عنوان التفقّه وعليه فلا تشمل الآية فيما أنذر الرّاوي بعنوان أنّه أحد من الرّواة فتختصّ الآية بحجّيّة فتوى الفقيه للعامي ولا دلالة لها على حجّيّة خبر العامي مع أنّ الكلام فيها.

مندفعة بأنّ المراد منه من عنوان التفقّه في المقام ليس هو عنوان التفقّه الإصطلاحي بل المراد منه هو التفقه بمعناه اللغوي و هو الفهم و العلم و هو معلوم الحصول باستماع الرّوايات مع المعرفة بمفادها و إن كانت المعرفة مشكّكة و تختلف الرّواة فيها بحسب اختلاف استعداداتهم فإذا كان إخبار العادل في المنذرات حجّة يتعدّى منها إلى غيرها بالغاء الخصوصيّة.

لايقال إنّ الآية تكون في مقام النّهي عن النّفر العام كما يشهد له صدر الآية أعني قوله تعالى: ﴿**و ما كان المؤمنون لينفروا كافّة**﴾ لاإيجاب النّفر للبعض حتّى يترتّب عليه وجوب التحذّر فالحثّ على لزوم التنجزيّة و عدم النّفر العام لاعلى نفر طائفة من كل فرقة للتفقّه.

لأنّا نقول إنّ هذا المعنى أي النّهي عن النّفر العامّ للجهاد متفرّع على أنّ الآية واردة في النّفر للجهاد وقد عرفت أنّه لامعين لذلك و مجرّد كون السورة والآيات السابقة و اللاحقة مرتبطة بالجهاد لايكفي في تعيين هذا المعنى بل لعلّ وجه ذكر هذه الآية في هذا الموضع هو تنبيه المسلمين بلزوم تعلّم أحكام الجهاد.

وليس في المقام رواية صحيحة تدلّ على أنّ النفر للجهاد بل الشواهد الدّاخلية في نفس الآية لاتساعد ذلك إذ الضمير في قوله ليتفقّهوا يرجع إلى النّافرين المذكورين في الصّدر فهو شاهد على أنّ المراد من الصّدر هو النّفر للتّفقّه هذا مضافاً إلى أنّ لازم ذلك هو أن يكون المراد من قوله عزّوجلّ بعد الصّدر ﴿**فلولا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة**﴾ هو النّفر للجهاد

لاللتّفقّه و مقتضاه هو رجوع الضّمير في قوله ليتفقّهوا و لينذورا قومهم إلى الفرقة الباقية في المدينة مع النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم فيدلّ على وجوب تعلّم الفقه و الأحكام عليهم على وجوب إنذارهم النّافرين بعد رجوعهم ببيان ماتعلّموا من النبي ﷺ في غيابهم وهو خلاف الظّاهر فإنّ الطائفة أقرب بالضمير من الفرقة ومقتضاة هو رجوع الضّمير إلى طّائفة النّافرة للتفقّه كما أنّ ارجاع الضمير إلى الفرقة النّافرة للجهاد و إرادة الشهود من التّفقّه بالنّسبة إلى مارأوه في سفر الجهاد من الغلبة والنصرة وبعض التعليمات النازلة حال الحرب خلاف ظاهر إطلاق التّفقّه في الدين فإنّه أنسب بالرجوع إلى الفرقة النّافرة للتّفقه و التّفقه المطلقة لايحصل بتمامه و كماله في النفر للجهاد وإن لم يخل النفر للجهاد عن تعلّم بعض الأحكام كما لايخفى.

فتحصل أنّ النّفر واجب للتّعلم و التفقّه و صدر الآية الكريمة إخبار عن عدم تمكّن جميع المؤمنين من النّفر للتفقّه فمع عدم تمكّنهم للنفر المذكور أوجبه الله سبحانه و تعالى على كلّ طائفة من كلّ فرقة بنحو الوجوب الكفائي ليتفقّهوا ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم وتحذّر قومهم بمجرّد إنذارهم من دون توقّف على شيء آخر من العلم وهذا مساوق لحجّيّة قول المنذر.

لايقال: إنّه لو كان مفاد الآية وجوب الحذر عند الشكّ لايكون دليلاً على حجّيّة قول المنذر لأنّ الحذر واجب في الشّبهة قبل الفحص بحكم العقل فقول المنذر إنّما ينتج في إبداء الاحتمال و بمجرّد ذلك يجب على المكلّف إمّا الاحتياط أو تعلّم الحكم و بعبارة أُخرى كلّ من الخوف والحذر العملي واجب عند الشكّ قبل الفحص ولو لم يكن قول المنذر حجّة شرعاً كما دلّ عليه أخبار عديدة مذكورة في محالها.

لأنّا نقول إنّ الإشكال المذكور جار في كلّ أمارة فإنّ الاجتناب عن فعل محتمل الحرمة أو ترك محتمل الوجوب قبل الفحص واجب ومع ذلك أفادت أدلّة الاعتبار حجّيّة الأمارات وخاصية الأمارات تظهر بعد الفحص فإنّها إذا دلّت على حرمة شيء أو وجوب شيء

وجب اتّباعها ولو بعد الفحص فلا يكون اعتبارها لغواً إذ بعد الفحص لايحكم العقل بوجوب الاحتياط ومفاد الأمارات هو وجوب الاتّباع عنها و أمّا دعوى أنّ ظاهر الآيات مدخليّة كون النافرين جماعة في وجوب النفر و وجوب الإنذار والحذر وحيث يحتمل دخالة تلك الخصوصية في الحكم واقعاً للمناسبة المذكورة لايمكن رفع اليد عنه فلا طريق حينئذ إلى استظهار كون الجمع ملحوظاً بنحو الاستغراق و على هذا كانت الآية أجنبية عن المدعى و لاترتبط بإثبات حجّيّة قول المنذر عند الشكّ في قوله هل هو حكم الله الواقعي أو لابل إنّما كان مفادها وجوب نفر جماعة ليتعلّموا أحكام الله الواقعيّة فينذروا قومهم بها لعلّهم يحذرون من عقاب مخالفة تلك الأحكام أو يحذرون عملاً بإتيان واجب الدين و ترك محرمه و أين ذلك بما نحن بصدده فهي محل نظر لأنّ لازم اعتبار الجماعة هو عدم وجوب الإنذار إذا نفر جماعة وتفقّهوا ثمّ عرض لهم الموت وبقي واحد منهم وهو ممّا لايلتزم به أحد هذا مضافاً إلى أنّ مقام التعلّم والإنذار قرينة على أنّ المراد من كلّ طائفة هو الاستغراق لاالمجموع والجماعة إذ التعلّم و التعليم و الإنذار لايتقيّدان بالجميع و الجماعة كما لايخفى.

ومنها ـ أي من الآيات التي استدلّ بها لحجّيّة الخبر آية الكتمان وهي قوله تعالى: **﴿إنّ الذين يكتمون ماأنزلنا من البيّنات والهدى من بعد ما بيّنّاه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون﴾**.

بتقريب أنّ حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الإظهار وإلّا لزم لغويّة تحريم الكتمان ووجوب الإظهار.

اُورد عليه **أوّلاً**: بأنّ موردها ماكان فيه مقتضى القبول لولا الكتمان لقوله عزّوجلّ: **﴿من بعد ما بيّنّاه للناس في الكتاب﴾** فالكتمان حرام في قبال الواضح و الظّاهر على حاله كما يشهد له سوق الآية المباركة فإنّه في اصول الدين والعقائد ردّاً على أهل الكتاب حيث أخفوا شواهد النّبوّة والبيّنات لافي قبال الإظهار والملازمة المذكورة بين حرمة الكتمان و وجوب القبول عند الإظهار لا مورد لها في المقام إذلا إظهار فيه نعم تجدي الملازمة المذكورة

في مثل قوله تبارك وتعالى:﴿ولا يكتمن ماخلق الله في أرحامهنّ﴾ فإنّ الإظهار فيه متصوّر فمورد الآية أجنبية عن المقام.

و **ثانياً**: بأنّ الآية الكريمة لاتتعرّض لبيان حرمة الكتمان حتّى يؤخذ بإطلاقها لأنّها في مقام بيان ترتّب بعض آثار الكتمان من اللعنة.

ومنها ـ بأنّ من الآيات التي استدلّ بحجّيّة الخبر ـ قوله تعالى: **﴿وما أرسلنا من قبلك إلّا رجالاً نوحي إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون بالبيّنات و الزّبر﴾**.

بدعوى أنّ وجوب السّؤال يستلزم وجوب القبول و إلّا لكان وجوب السّؤال لغواً و إذا وجب قبول الجواب وجب قبول كلّ مايصحّ أن يسأل عنه و يقع جوابا له لعدم مدخليّة المسبوقيّة بالسؤال فكما أنّ جواب الرّاوي حين السّؤال واجب القبول فكذلك قوله ابتداء بأنّي سمعت الامام يقول كذا واجب القبول والاتّباع.

أورد عليه **أوّلاً**: بأنّ المراد من أهل الذّكر بمقتضى السياق علماء أهل الكتاب وعليه فالآية أجنبية عن حجّيّة الخبر.

أُجيب عنه بأنّ العبرة بعموم الوارد لاخصوصية المورد وتطبيق أهل الذكر على علماء أهل الكتاب من باب تطبيق الكلّي على بعض مصاديقه وليس من باب استعمال الكلّي في الفرد وعليه فلا منافاة بين كون المورد علماء أهل الكتاب وعدم اختصاص الوارد به.

و يشهد للكلّيّة المذكورة تطبيق الآية الكريمة على الأئمّة المعصومين عليهم السلام كما أنّ الآية لاتختصّ بالأئمّة عليهم السلام لمنافاته مع مورد الآية و هو علماء أهل الكتاب فليس ذلك إلّا لكلّية الوارد.

هذا مضافاً إلى أنّه لو اختص الآية الكريمة بالسؤال عن أهل الكتاب لزم وجوب قبول قول أهل الكتاب دون غيره ممّن أقرّ بالشهادتين وهو ممنوع إذ لايحتمل ذلك كما لايخفى.

نعم يشكل الاستدلال بالآية الكريمة من ناحية أنّه لاأمر بالجواب في الآية حتّى يؤخذ بإطلاقه لصورة عدم إفادة العلم كما في إيجاب الإنذار و حرمة الكتمان وعليه فالمراد من

الآية هو إيجاب السّؤال إلى أن يحصل العلم بالجواب ولو بجواب جماعة ولا دلالة للآية على حصول العلم بالجواب الأوّل حتّى يكون ذلك علماً تعبّداً.

و أمّا ماقيل من أنّ عنوان أهل الذّكر والعلم لايطلق على الرّواة بما هم رواة مع أنّ لصدق هذا العنوان مدخلية في الحكم ففيه أنّ عنوان أهل الذكر و الاطّلاع من العناوين المشكّكة و يصدق على الرّواة أيضاً باعتبار معرفتهم بالحلال والحرام ولو من دون إعمال نظر ورأي فتحصّل أنّ الاستدلال بالآية الكريمة على وجوب التعبّد بقول العادل مشكل.

و أمّا الأخبار فبطوائف

الطّائفة الأولى:

هي الّتي وردت في الخبرين المتعارضين ودلّت على الأخذ بالأعدل و الأصدق و المشهور و التخيير عند التّساوي مثل مقبولة عمر بن حنظلة عن الإمام الصّادق عليه السلام حيث قال الحكم ماحكم به أعلمهما و أفقههما و أصدقهما في الحديث وأورعهما ولا يلتفت إلى مايحكم به الآخر قال فقلت فإنّهما عدلان مرضيّان عند أصحابنا لايفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر إلى ماكان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فإنّ المجمع عليه لاريب فيه... إلى أن قال فإن كان الخبران عنكم مشهوران قد رواهما الثّقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسّنة و خالف العامّة فيؤخذ به الحديث.

و موردها وإن كان في الحكمين إلّا أنّ ملاحظة جميع الرّواية تشهد على أنّ المراد بيان المرجح للروايتين اللتين استند إليهما الحاكمان.

ثمّ إنّ هذا الخبر باعتبار قوله خذ بأعدلهما ظاهر في اعتبار العدالة في التعبّد بالخبر **اللّهمّ إلّا أن يقال:** إنّ قوله في الذيل فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثّقات عنكم... إلخ يشهد على أنّ الملاك في حجّيّة الخبر هو نقل الثقات والأعدلية ملاك ترجيح أحد المتعارضين على الآخر.

ثمّ إنّ مع التعارض لاوثوق بالصّدور و مع ذلك دلّت المقبولة على أنّ الخبر لايكون بالتعارض ساقطاً التعبّد بالخبر.

و إلّا فمع التّعارض لايحصل الوثوق في الصّدور في الراجح بمجرّد الأفضلية في صفات الرّاوي أو المطابقة مع الكتاب أو المخالفة مع العامّة و مع عدم الوثوق بالصّدور لابناء من العقلاء وإن كان النّاقل عدلاً أو ثقة بل يحكمون بالتّساقط.

ونحو هذه الرواية مرفوعة زرارة قال يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيّهما نأخذ؟ قالعليه السلام يازرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشّاذ النّادر قلت ياسيّدي إنّهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال خذ بأعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك فقلت إنّهما معاً عدلان مرضيّان موثّقان فقالعليه السلام انظر ماوافق منهما مذهب العامّة فاتركه وخذ بما خالفهم قلت ربما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين كيف أصنع؟ فقال: إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ماخالف الاحتياط فقلت إنّهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع؟ فقالعليه السلام إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر.

فإنّها مثل المقبولة في الدّلالة على أنّ الخبر لايكون ساقطاً عند التّعارض بل يقدّم الراجح من حيث الصفات و ساير المرجّحات و مع عدم الرجحان فالحكم هو التخيير وقد عرفت أنّ هذا هو حجّيّة تعبّديّة و ليس من باب بناء العقلاء.

أُورد عليه بأنّه لاإطلاق لهذه الطّائفة من الأخبار لأنّ السؤال عن الخبرين المتعارضين اللّذين فرض السّائل كلّ واحد منهما حجّة يتعيّن العمل به لولا التّعارض و لا نظر للسّائل بالنّسبة إلى اعتبار خبر كلّ عدل أو ثقة بل نظره إلى حجّيّة الخبر في حال التّعارض.

ويمكن الجواب عنه بأنّ هذه الأخبار ظاهرة الدّلالة على مفروغيّة حجّيّة خبر الواحد في نفسه عند عدم ابتلائه بالمعارض وإلّا لما سألوا عن صورة تعارضها لأنّ هذا السؤال مناسب مع حجّيّة الخبر في نفسه وإنّما أُشكل الأمر من جهة المعارضة فسألوا عن حكمها عند التّعارض.

ودعوى أنّ التّعارض كما يوجد في الخبرين غير المقطوعين كذلك ربّما يوجد في المتواترين أو المحفوفين بما يوجب القطع بصدورهما وعليه فصرف بيان العلاج لايدلّ على حجّيّة الخبر الذي لم يقطع بصدوره.

مندفعة بأنّ وقوع المعارضة بين مقطوعي الصّدور بعيد جداً هذا مضافاً إلى أنّ الظّاهر من مثل قوله (يأتي عنكم خبران متعارضان) كون السّؤال عن مشكوكي الصّدور فإذا لم يكن المراد من الأخبار العلاجية مقطوعي الصّدور تكشف الأخبار العلاجية عن مفروغيّة حجّيّة خبر العادل عند عدم المعارضة.

نعم يشكل التمسّك بهذه الأخبار لحجّيّة خبر الثّقة بعد اعتبار الأعدليّة فإنّ المستفاد منه أنّ المعتبر في حجّيّة الخبر هو كون الرّاوي عدلاً حتّى يجعل الأعدليّة مرجّحة بينهما.

اللّهمّ إلّا أن يقال: يكفي قوله في المقبولة «**فإن كان الخبران عنكم مشهوران قد رواهما الثّقات عنكم... الحديث**» للدّلالة على أنّ المعتبر هو كون الرّاوي ثقة و البحث في هذا المقام مع قطع النظر عن سائر الأخبار الدالّة على حجّيّة خبر الثّقة.

الطّائفة الثّانية:

هي التي تدلّ على إرجاع آحاد الرّواة إلى أشخاص معينين من ثقات الرّواة مثل قوله عليه السلام: إذا أردت الحديث فعليك بهذا الجالس مشيراً إلى زرارة ولكن هذه الرّواية لاتصلح للاستدلال لاحتمال أن يكون المعتبر هو العدالة و أرجع الرّاوي إليه لكونه عدلاً.

و قوله عليه السلام: نعم في موثقة الحسن بن علي بن يقطين بعدما قال الرّاوي أفيونس بن عبدالرحمن ثقة نأخذ معالم ديننا عنه.

فإنّ الظّاهر منه أنّ قبول قول الثّقة مفروغ عنه بين السّائل والمسؤول عنه وإنّما الرّاوي سئل عن كون يونس ثقة ليترتّب عليه آثار ذلك وعدمه.

و قوله عليه السلام في صحيحة أحمد بن اسحاق «**العمري ثقتي فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي وما قال لك عنّي فعنّي يقول فاسمع له وأطع فإنّه الثّقة المأمون**».

إذ مقتضى التّعليل أنّ المعيار هو كون الرّاوي ثقة ومأموناً لأنّ المراد بالثّقة هو الثّقة عند النّاس ولذا قال الشّيخ الأعظم بعد نقل الأخبار المذكورة وغيرها وهذه الطّائفة أيضاً مشتركة مع الطّائفة الأولى في الدلالة على اعتبار خبر الثّقة المأمون.

أورد عليه بأنّ المراد من الثقات في هذه الإرجاعات هم الأشخاص الذين لايكذبون لكونهم على مرتبة عظيمة من التّقوى والجلالة حتّى وثق به الإمامعليه السلام فهذه الأخبار لاتدلّ على حجّيّة خبر كلّ ثقة بل تدلّ على حجّيّة خبر ثقات أهل البيت و هم العدول.

ويمكن الجواب بأنّه نعم ولكن يكفي ماورد في مثل يونس بعد سؤال الرّاوي عن كون يونس ثقة منهعليه السلام نعم في موثّقة الحسن بن علي بن يقطين للدلالة على كفاية الوثوق عند النّاس.

و حمل الثّقة في هذه الرّواية على غير الصّدق المخبري و إرادة كونه مورد الإطمئنان لأخذ الآراء بقرينة أنّ يونس من الفقهاء بعيد والظّاهر منه هو الثّقة عند النّاس وهو الصادق في إخباره بل لعلّه الظّاهر من التعليل الوارد في صحيحة أحمد بن إسحاق في مورد العمري وهو قوله فإنّ الثّقة المأمون.

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

الطّائفة الثّالثة:

هي الأخبار الدالّة على وجوب الرّجوع إلى الرّواة والثّقات والعلماء على وجه يظهر منها عدم الفرق بين روايتهم وفتاويهم في وجوب الرّجوع إليهم والأخذ منهم.

مثل قول الحجّة عجّل الله تعالى فرجه لإسحاق بن يعقوب: وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا إلى رواة حديثنا فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله.

بدعوى أنّ ظاهر الصدر وإن كان هو الاختصاص بالرّجوع إليهم في أخذ حكم الوقائع وفتاويهم ولكن عموم التّعليل بأنّهم حجتي يقتضي قبول رواياتهم أيضاً لأنّ التعليل معمّم

اللّهمّ إلّا أن يقال: جعل الحجّيّة للأخصّ وهو الرواة المجتهدون لايدلّ على جعل الحجّيّة لمطلق الرّواة فهو أخصّ من المدّعى.

ومثل الرّواية المحكية في العدّة عن الصّادقعليه السلام إذا نزلت بكم حادثة لاتجدون حكمها فيا

روى عنّا فانظروا إلى مارووه عن علي عليه السلام فاعملوا به واعتمد الشيخ عليها وصرّح باعتماد الأصحاب عليها.

دلّت هذه الرّواية على جواز أخذ روايات الثّقات ولو من العامّة فيما إذا لم يكن معارض لروايات الثّقات من العامّة في رواياتنا.

و مثل مارواه في الاحتجاج عن تفسير الإمام العسكري عليه السلام... فأمّا من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه و ذلك لايكون إلّا بعض فقهاء الشّيعة لاكلّهم.

فأمّا من ركب من القبائح و الفواحش مراكب علماء العامّة فلا تقبلوا منهم عنّا شيئاً و لاكرامة و إنما كثر التخليط فيما يتحمّل عنها أهل البيت لذلك لأنّ الفسقة يتحمّلون عنّا فيحرّفونه بأسره لجهلهم ويضحون الأشياء على غير وجوهها لقلّة معرفتهم وآخرون يتعمّدون الكذب علينا ليجرّوا من عرض الدنيا ماهو زادهم إلى نار جهنّم.

والمستفاد من مجموع الرّواية أنّ المناط في تصديق الرواة والفقهاء هو التحرّز عن الفسق والكذب وإن كان ظاهر بعض فقراته هو اعتبار العدالة بل مافي فوقها ولكن العبرة بالمستفاد من مجموع الرّواية و مثل ماعن أبي الحسن الثّالث عليه السلام فيما كتبه جواباً عن سؤال أحمد بن حاتم بن ماهوية و أخيه عمّن آخذ معالم ديني؟

فهمت ماذكرتما في دينكما على كل مسنّ في حبّنا و كل كثير القدم في أمرنا فإنّهما كافيكما إن شاء الله تعالى. ولكن عنوان مسنّ في حبّنا وكثير القدم في أمرنا غير عنوان الثّقة فلا يشمل ماإذا لم يكن الثّقة واجداً لهذا العنوان ومثل قوله عليه السلام لاتأخذن معالم دينك من غير شيعتنا فإنّك إن تعديتهم أخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا أماناتهم إنّهم استئمنوا على كتاب الله فحرّفوه وبدّلوه... الحديث.

والظّاهر منه وإن كان هو الفتوى ولكن الإنصاف شموله للرواية والمراد هو المنع عن قبول روايات غير الثقات منهم جمعاً بينه و بين ماأفاده الشّيخ الطوسي رحمه الله في العدّة ونقلناه آنفاً.

و مثل ما عن الإمام العسكري عليه السلام بالنّسبة إلى كتب بني فضال حيث قالوا مانصنع بكتبهم وبيوتنا منها ملاء قال خذوا بما رووا وذروا مارأوا.

فإنّ المستفاد منه هو جواز أخذ الرّواية منهم إذا كانوا من الثّقات.

و مثل قوله عليه السلام حديث واحد في حلال و حرام تأخذوه من صادق «**يأخذه صادق عن صادق**» خير لك من الدنيا و ما فيها من ذهب و فضّة. بناء على أنّ المراد من الصّادق هو الصدق المخبري.

ومثل ماورد في التوقيع لاعذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا قد عرفوا بأنّا نفاوضهم سرنا ونحمله إيّاه إليهم.

ولكنّه أخصّ من المدّعى لأنّ ثقاتنا أخصّ من عنوان الثّقة ولو عند النّاس هذا مضافاً إلى توصيف الثّقة بكونها من أهل السّرّ.

الطّائفة الرّابعة:

هي الأخبار الدالّة على جواز العمل بخبر الواحد كالنّبوي المستفيض بل المتواتر من حفظ من أمتي أربعين حديثاً ممّا يحتاجون إليه من أمر دينهم بعثه الله فقيهاً عالماً.

بدعوى أنّ دلالة هذا الخبر على حجّيّة خبر الواحد لايقصر عن دلالة آية النفر ولكنّه لايخلو عن إشكال وهو أنّه لاملازمة بين النّقل والقبول تعبّداً لاحتمال أن يكون القبول مشروطاً بحصول العلم أو الإطمئنان أو اتّصاف الرّاوي بوصف العدالة.

و كقوله عليه السلام اكتب و بثّ علمك في إخوانك فإن متّ فأورث (فورث) كتبك بنيك فإنّه يأتي على النّاس زمان حرج لايأنسون (فيه) إلّا بكتبهم.

وجه الدلالة واضح فإنّ مورد التّوصية هو كتابة الواحد هذا مضافاً إلى التعبير عنه بالبثّ بالعلم وأنّه إرث وموجب للأنس به و كلّ ذلك ينادي بحجّيّة خبر الواحد وكقوله صلى الله عليه وآله ستكثر بعدي القالة وإنّ من كذب عليّ فليتبوّء مقعده من النار.

بدعوى أنّ بناء المسلمين لو كان على الاقتصار على المتواترات لم يكثر القالة و الكذابة إذ الاحتفاف بالقرينة القطعيّة في غاية القلّة.

و بالجملة يستفاد من مجموع هذه الأخبار القطع برضا الأئمة عليهم السلام بالعمل بالخبر الواحد و إن لم يفد القطع ثمّ إنّ هذه الأخبار كثيرة إلى حدّ ادّعى في الوسائل تواترها.

ولكن القدر المتيقّن منها هو خبر الثّقة الذي يضعف فيه احتمال الكذب على وجه لايعتنى به العقلاء ويقبحون التوقّف فيه لأجل هذا الإحتمال كما دلّ عليه لفظ الثّقة والمأمون و الصّادق و غيرها الواردة في الأخبار المتقدّمة و هي أيضاً منصرف إطلاق غيرها.

بل ولو لم يكن الأخبار متواترة بالاصطلاح كفى كونها مفيدة للاطمئنان بحجّيّة خبر الثّقة ولو لم يكن عادلاً هذا.

وأمّا العدالة فأكثر الأخبار المتقدّمة خالية عن اعتبارها بل في كثير منها التّصريح بخلافه مثل مارواه الشيخ في كتاب العدّة في الأخذ بما روته الثقات عن علي عليه السلام. ولو من رواة العامّة وما ورد في كتب بني فضال، ومثل عموم التعليل في صحيحة أحمد بن اسحاق لقبول رواية العمري بأنّه الثّقة المأمون فإنّه يفيد الكبرى الكلّي و هي أنّ كلّ ثقة مأمون يسمع له و تطبيق هذه الكبرى على مثل العمري الذي كان في مرتبة عالية من الوثاقة و الجلالة لاينافي كون المعيار هو إفادة الوثوق بالمخبر ولا دخالة لما زاد عليه من المراتب العالية لأنّ مازاد من خصوصيّات المورد كما لايخفى و غير ذلك من الأخبار.

وأمّا مايظهر من الأخبار من حصر الذي يعتمد عليه في أخذ معالم الدين في طائفة الشيعة فهو بالنّسبة إلى غير الثّقة من العامّة فالحصر اضافي ويكون بالنّسبة إلى غير ثقاتهم فلا ينافي مادلّ على جواز الأخذ من ثقاتهم فيما إذا لم يعارضه ماوصل إلينا من طرقنا.

هذا مضافاً إلى أنّ بناء العامّة على العمل بخبر الواحد كان ذلك بمرأى ومسمع الأئمة عليهم السلام و مع ذلك لم يردعوا عنه كما دلّ عليه روايات:

منها مرسلة داود بن فرقد حيث قال الإمام الصادق عليه السلام لابن أبي ليلى فبأيّ شيء تقضي قال بما بلغني عن رسول الله صلى الله عليه وآله وعن علي و عن أبي بكر وعمر قال فبلغك عن رسول صلى الله عليه وآله أنّ علياً أقضاكم قال نعم قال فكيف تقضي بغير قضاء علي وقد بلغك هذا... الحديث.

بدعوى أنّ قول ابن أبي ليلى بما بلغني يدل على أنّ مراده منه البلوغ بنحو الخبر الواحد لقلّة التواتر جداً ولم يردعه الإمام عليه السلام عن ذلك بل شبّهه بخبر آخر وصل إليه.

نعم يمكن الإشكال فيه بأنّه لاإطلاق له حيث إنّه في مقام بيان لزوم القضاء بقضاء علي عليه السلام إلّا أنّ احتمال اشتراط العلم في البلوغ في أخبار العامّة بعيد جداً بناء الأصحاب أيضاً على ذلك كما يدلّ عليه الأخبار فمنها مرسلة شبيب و أبي جميلة البصري و موثّقة إسحاق بن عمّار و خبر علي بن حديد و خبر معمّر بن خلّاد وصحيحة زرارة وخبر سليم بن قيس وغير ذلك من الأخبار الحاكية على أنّ أصحابنا آخذون بخبر الواحد الثّقة ودعوى كون المتيقّن من الرّوايات هو اعتبار خبر العدل لاالثّقة كما يشهد له الارجاع إلى الأعدل في المتعارضين فإنّه حاك عن كون كلّ طرف من أطراف التعارض عدلاً هذا مضافاً إلى اعتبار عنوان (ثقاتنا) و عنوان (مرضيان) وعنوان (حجّتي) وعنوان (من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه) وعنوان (كلّ مسنّ في حبّنا) و عنوان (كل كثير القدم في أمرنا) فإنّها ظاهرة في اعتبار العدالة وفوقها.

مندفعة بأنّ اعتبار هذه العناوين ليس من جهة دخالتها في حجّيّة الرّواية بل من باب خصوصيّة مورد السّؤال أو من باب علاج الأخبار المتعارضة.

والشاهد على ذلك عدم اعتبار الأصحاب في الأخذ بالرّوايات أن يكون الرّاوي من أصحاب السّر أو ممّن يرضى عنه الأئمّة عليهم السلام أو أن يكون الرّاوي من الشيعة كما صرّح بذلك الشّيخ الطّوسي في العدّة حيث قال: إنّ الطائفة عملت بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن درّاج والسكوني وغيره من العامة الذين ينقلون الأخبار عن أئمّتنا عليهم السلام فالمعيار في جواز الأخذ هو الوثوق بالناقل ولو كان عامّياً.

نعم يتقدّم رواية الشّيعي الثّقة على رواية العامّي الثّقة عند التّعارض كما رواه في العدّة عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: إذا نزلت بكم حادثة لاتجدون حكمها فيما روي عنّا فانظروا إلى مارووه (اي ماروته العامّة) عن علي عليه السلام فاعملوا به.

فتحصّل أنّ مقتضى امعان النّظر في الأخبار هو حجيّة خبر الثّقات فلا مجازفة في دعوى تواترها بالتّواتر المعنوي بالنّسبة إلى حجيّة خبر الثّقات ذهب في الكفاية إلى أنّ التّواتر في المقام إجمالي لأنّها غير تنقصر على لفظ أو على معنى حتّى تكون متواترة لفظاً أو معنى.

و معنى التواتر الإجمالي هو العلم بصدور بعضها منهم وقضيّته وإن كانت حجيّة خبر دلّ على حجيّة أخصّها مضموناً إلّا أنّه يتعدّى عنه فيما إذا كان بينها ماكان بهذه الخصوصيّة وقد دلّ على حجيّة ماكان أعمّ.

وقد عرفت كفاية الأخبار المذكورة في إثبات التّواتر المعنوي هذا مضافاً إلى أنّ المستفاد من بعضها أنّ خبر الثّقة مفروغ الحجيّة عند السائل والمسؤول عنه و أيضاً سيرة الأصحاب على العمل بخبر الثقات ولو كان المخبر من العامّة أو الذين أخطأوا في اعتقاداتهم من فرق الشّيعة.

ثمّ إنّ الأخبار التي دلّت على اعتبار الأعدلية لاتعارض مع الأخبار المذكورة لأنّها في مقام ترجيح أحد المتعارضين على الآخر فلا وجه لجعلها من أدلّة اعتبار العدالة في حجيّة الخبر هذا مضافاً إلى دلالة قوله في المقبولة: (فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثّقات عنكم...) على أنّ الملاك في حجيّة خبر الواحد هو كون الرّاوي ثقة كما انّه لاوجه لجعل الأخبار الواردة في موارد العدول من الأخبار المعارضة بعد كونها معلّلة بكون الملاك في اعتبار أخبارهم هو كونهم من الثّقات المأمونين فلا تغفل.

و ينقدح ممّا ذكرنا أنّه لاوجه للقول بتعارض الأخبار وإنّ النّسبة بينها من العموم من وجه والأخذ بالقدر المتيقّن منها وهو الجامع للعدالة والوثاقة كما ذهب إليه في مصباح الأُصول وذلك لما عرفت من أنّ مقتضى الإمعان في الرّوايات أنّها غير متعارضة ولا منافاة فيها حتّى تأخذ بالأخص مضموناً والأظهر هو ماذهب إليه الشّيخ الأعظم‌رحمه‌الله من ثبوت التّواتر المعنوي على اعتبار خبر الثّقة المأمون.

وعليه فدعوى منع التّواتر المعنوي و الأخذ بالتّواتر الإجمالي والأخذ بالخبر الصحيح

الأعلائي والاستدلال به لحجّيّة خبر كلّ ثقة المأمون تبعيد المسافة من دون موجب.

ثمّ إنّ الظاهر هو من محكيّ المحقّق النائيني﵀ إنكار التّواتر الإجمالي بدعوى أنّا لو وضعنا اليد على كلّ واحد من تلك الأخبار نراه محتملاً للصدق والكذب فلا يكون هناك خبر مقطوع الصّدور.

وفيه أنّ مع تسليم عدم ثبوت التّواتر المعنوي فلا وجه لإنكار التّواتر الإجمالي وذلك لأنّ احتمال الصّدق والكذب بالنّسبة إلى كلّ فرد لاينافي حصول القطع بصدور الأخصّ مضموناً باعتبار المجموع ألا ترى أنّه إذا أخبر النّفرات الكثيرة بدخالة شيء في صحّة معاملة أو عبادة أو بحدوث أمر مع الاختلاف في النقل لم نعلم بخصوص كلّ واحد مع قطع النّظر عن أخبار الآخرين ولكن مع ملاحظة أخبار الآخرين نعلم بدخالة الأخصّ مضموناً كما لايخفى فإنّه هو الذي أخبر عنه بخصوصه أو في ضمن المطلق ففي المقام إذا فرضنا أنّ بعض الأخبار يدلّ على اعتبار العدالة وبعضها الآخر يدلّ على اعتبار الثّقة وثالث يدلّ على اعتبار كونه إمامياً و في رابع يدلّ على اعتبار كونه مأموناً حصل لنا القطع باعتبار الاخصّ مضموناً و هو خبر الثّقة العدل الإمامي المأمون بملاحظة مجموع الأخبار و إن لم نقطع باعتبار كلّ واحد واحد فلا مجال لإنكار التواتر الإجمالي و مقتضاه هو الالتزام بحجّيّة الأخصّ منها المشتمل على جميع الخصوصيّات المذكورة في هذه الأخبار.

إلّا أنّ الذي يقتضي الإنصاف هو عدم وجود خبر يدلّ على اعتبار كون الرّاوي إمامياً وعدم وجود خبر يدل على اعتبار العدالة لأنّ مايستدل به لاعتبارها يكون مورداً بالنّسبة إلى عموم التعليل أو لاإطلاق له أو يكون مخصوصاً بباب علاج الأخبار المتعارضة و أمّا اعتبار كونه مأموناً فهو ملازم مع كونه ثقة و عليه فلا معارض لإطلاق مايدل على اعتبار كون الرّاوي ثقة.

و الرّوايات الدالّة على حجّيّة أخبار الثّقات كثيرة ودعوى تواترها بالتّواتر المعنوي ليست بمجازفة و ممّا ذكرنا يظهر مافي المحكي عن الشهيد الصدر من أنّ الرّوايات خمسة

عشر رواية و هي عدد لايبلغ حد التّواتر ولكن في خصوص المقام هناك بعض القرائن الكيفيّة التي قد توجب حصول الإطمئنان الشخصي لصدور بعض هذه الرّوايات و إن فرض التشكيك في ذلك و عدم حصول اطمئنان شخصي فيكفي الإطمئنان النّوعي بالنّسبة إلى بعض الرّوايات و هي صحيحة الحميري وهي القدر المتيقّن من السّيرة العقلائية وذلك لأنّ الرّوايات لاتنحصر في خمسة عشر رواية بل تزيد عليها بكثرة و عليه فلا وجه لإنكار التواتر رأساً و الاعتماد على الظنّ الشخصي الاطمئناني لأنّ مجموع الأخبار يكون بحدّ يحصل القطع بأنّ الثقات حجّة بل التعليلات الواردة في الأخبار تشرح الأخبار الأُخرى الّتي لم تعلم منها أنّ المعيار هو العدالة أو الوثاقة كما لايخفى.

التنبيهات

التنبيه الأول:

إن ارجاع الأخبار الى الارشاد الى ما عليه بناء العقلاء واعتبار الوثوق والاطمئنان النوعي بمؤداه لادليل له؛ إذ مجرد كون الشيء مما عليه بناء العقلاء لايجوز ذلك ما دام يمكن أن يتعبد الشارع بما عليه البناء بالامضاء مع التوسعة أو التضييق، كما في مثل المعاملات كقوله عزّوجلّ ﴿أحل الله البيع﴾ و قوله ﷺ: «**المؤمنون عند شروطهم**» وقوله ﷺ: الصلح جايز، وغير ذلك؛ فان هذه العبارات امضاءات لا ارشادات، ولذا يتمسك باطلاقها ولو لم يثبت اطلاق البناء.

وعليه فيجوز الاخذ بقول الثقات تعبداً ولو لم يحصل منه الاطمئنان النوعي. ويشهد لذلك وقوع التعبد في المقام بالراجح من المتعارضين عند ترجيح أحدهما بالاوصاف أو موافقة الكتاب أو مخالفة العامة، مع أن المرجحات المذكورة لاتوجب الاطمئنان النوعي بالمؤدى، و أيضاً يشهد لذلك التعبد بالتخيير عند عدم وجود المرجحات مع أن البناء على التساقط. ويعتضد ذلك أيضاً بوقوع التعبد بالاخبار ولو مع كثرة الوسائط مع أنه لايحصل

الاطمئنان احياناً بسبب كثرة الوسائط ويعتضد ذلك أيضاً بوقوع التعبد بتقديم أخبار ثقات الشيعة على اخبار ثقات العامة عند اختلافهما مع أنه لافرق بينهما عند العقلاء، كل ذلك شاهد على أن اعتبار الأخبار من باب الامضاءات لا الارشاد، وإلّا فلامجال لهذه التصرفات التعبدية، كما لايخفى.

و أيضاً لو كانت حجية الأخبار من باب بناء العقلاء فلاحاجة الى إتعاب النفس في الاستدلال بالأخبار، بل يكفي فيها عدم الردع، كما هو الواضح.

ثم إنا لانضائق من وجود بناء العقلاء على الاعتماد على أخبار الثقات، ولكن نقول لاوجه لحمل ادلة اعتبار الأخبار على الارشاد، بل اعتبار الأخبار من باب التعبد، و المستفاد منها هو الاعم مما عليه بناء العقلاء، كما عرفت.

و مما ذكر يظهر أنه لاوجه لحمل سيرة المسلمين أيضاً على السيرة العقلائية مع اختلافهما في الموارد، وسيأتي توضيح ذلك إن شاء الله تعالى.

و لذا يشكل ما أفاده الشيخ ﷺ من أن الانصاف أن الدال من الأخبار لم يدل إلّا على وجوب العمل بما يفيد الوثوق والاطمئنان بمؤداه، وهو الذي فسر به الصحيح في مصطلح القدماء، والمعيار فيه أن يكون احتمال مخالفته للواقع بعيداً بحيث لايعتني به العقلاء، ولايكون عندهم موجباً للتحير والتردد.(١)

وذلك لما عرفت من دلالة الأخبار على لزوم العمل بقول الثقات تعبّداً من دون اعتبار حصول الوثوق النوعي والاطمئنان بمؤداه. نعم يصح اعتبار الوثوق والاطمئنان النوعي لو كانت الأخبار ارشاداً الى بناء العقلاء، ولكن المفروض أنّ اعتبار الأخبار تعبد، وليس بارشاد. نعم يصح اعتبار الوثوق النوعي والاطمئنان بالمخبر؛ لانّ الثقة لامعنى لها إلّا ذلك. وأمّا الوثوق بمؤدى خبره فلادليل له بعدما عرفت من أن اعتبار الاخبار من باب التعبد.

و لقد أفاد بعض الاعلام حيث قال: أن الاخبار تفيد التعبد بلزوم العمل بقول العدول،

---

(١) فرائد الاصول: ص ١٠٦.

ولكن يرد عليه انه لاوجه لتخصيص التعبد بقول العدول مع أن عنوان الثقة أعم منه، هـذا مضافاً الى أن لازمه هو القول بالانسداد؛ فان كثيراً من الموارد لاتكون الرواة عدولاً. كـما لايخفى. فمع اختصاص التعبد بالعدول يحصل الانسداد، وهو كما ترى.

فتحصّل: أن مفاد الاخبار هو اعتبار قول الثقة تـعبداً لا الارشـاد الى بـناء العـقلاء و اعتبار الوثوق النوعي بمؤدى الخبر. فلاتغفل.

التنبيه الثاني:

أنّ مما استدل به الشيخ الأعظم‌ﷺ لحجية أخبار الثقات هو استقرار سيرة المسلمين طرّاً على استفادة الأحكام الشرعية من أخبار الثقات المتوسطة بينهم وبين الامام‌ﷺ أو المجتهد، أترى أنّ المقلدين يتوقفون في العمل بما يخبرهم الثقة عـن المجـتهد أو الزوجـة تـتوقف فـيما يحكيها زوجها عن المجتهد في مسائل حيضها وما يتعلق بها الى أنّ يعلموا من المجتهد تجـويز العمل بالخبر الغير العلمي، وهذا مما لاشك فيه.

ودعوى حصول القطع لهم في جميع الموارد بعيدة عن الانـصاف. نـعم المـتيقن مـن ذلك حصول الاطمئنان بحيث لايعتنى باحتمال الخلاف.(١)

اورد عليه اولا بانّه مع اختلاف بعض العلماء في المقام مثل السيد والقاضي و ابن زهـرة والطبرسي وابن ادريس في جواز العمل بمطلق الخبر كيف يمكن دعوى قيام سيرة المسلمين على ذلك؛ فانهم ومقلديهم يخالفون في العمل، فلايتحقق سيرة المسـلمين طـراً وإن لم يـضر ذلك الاختلاف بقيام الاجماع الحدسي لامكان الحدس من اتفاق غيرهم.

اللّهمّ إلّا أن يقال: ما من سيرة إلّا تخالفها جمـاعة، ألاتـرى أن السـيرة عـلى رجـوع الجاهل الى العالم ومع ذلك خالف الأخباريون في ذلك. والملاك في حجية السيرة المتشرعية هي الكشف عن رأي الشارع أيضاً وهو حاصل وأن خالفها جماعة، فتأمل.

و ثانيا كما في الكفاية بقوله: ولو سلّم اتـفاقهم عـلى ذلك لم يحـرز أنهـم اتـفقوا بمـا هـم

---

(١) فرائد الاصول: ٩٩ ـ ١٠٠.

مسلمون ومتدينون بهذا الدين أو بما هم عقلاء ولو لم يلزموا بدين كما هم لايزالون يعملون بها في غير الأمور الدينية من الأمور العادية.[١]

ولكن يمكن الجواب عنه بما عرفت من أنه لاموجب لارجاع سيرة المسلمين الى سيرة العقلاء بعدما نرى من الاختلاف بينهما في جواز العمل وعدمه في بعض الاحوال، كحال كثرة الوسائط أو حال التعارض وترجيح أحدهما بالصفات أو بالمخالفة مع العامة أو بالموافقة مع الكتاب أو التخيير فيما اذا لم يكن مرجح؛ فان الاختلاف المزبور شاهد على أن سيرتهم ثابتة بما هم مسلمون لا بما هم عقلاء، فتدبّر.

و عليه فسيرة المسلمين كالأخبار في افادة حجية خبر الثقات مطلقاً سواء حصل الاطمئنان النوعي أو لا. نعم لايبعد تقييدها بما دلّت عليه أخبارنا من تقديم الثقة الامامي على الثقة العامي عند المخالفة.

نعم المستفاد من قول الشيخ ﷺ: نعم المتعين من ذلك حصول الاطمئنان بحيث لايعتني باحتمال الخلاف هو اختصاص السيرة بمورد حصول الاطمئنان.

وقد عرفت امكان المنع عن ذلك؛ لوجدان السيرة المتشرعة على نقل الثقات ولو لم يحصل الاطمئنان النوعي؛ إذ لا ملازمة بين كون الراوي ثقة وأميناً وصادقاً وبين الوثوق بصدور ما أخبر به، لاحتمال الخطأ والاشتباه، بل لاحتمال تعمد الكذب فيما اذا كان احراز وثاقة الراوي بقيام البينة أو الاكتفاء بحسن الحال.

قال الشهيد الصدر ﷺ: لا اشكال في أنّ الروايات التي بأيدينا ليس رواتها كلهم من الاجلّاء الذين لايحتمل في حقهم تعمد الكذب، كيف وفي الرواة من ثبت كونه وضاعاً ودجالاً، كما شهد بذلك الائمة ﷺ في حق بعضهم، وشهد بذلك النقادون من علماء الرجال وكبار الطائفة، بل أن بعض الرواة أيضاً كان يتّهم بعضهم بعضاً ويكذبه، وبين القسمين طائفة منهم كانوا وسطاً بين الطائفتين وهم اكثر الرواة حيث لايعهد أنهم على تلك المرتبة

---

(١) الكفاية: ج ٢ ص ٩٨.

العالية من التقوى والورع والضبط ولكن لايعرف في حقهم الوضع والدس والكذب.

ولا اشكال أن روايات مثل هذه الطائفة لم يكن يحصل منها العلم أو الاطمئنان، والفقهاء وأصحاب الائمةعليهم السلام كانوا يواجهون هذه الروايات في أكثر المسائل الفقهية؛ لانّ الأحاديث هي أساس الفقه وعماده عند جميع المذاهب الفقهية الاسلامية، فلابد لهم من موقف تجاهها، ولايحتمل أن يكون موقفهم تجاهها الرفض من دون استعلام حالها عن الامامعليه السلام؛ إذ كيف يمكن افتراض ذلك مع أن العمل بخبر الثقة إن لم يكن عقلائياً فلا أقل أنه ليس مرفوضاً عقلائياً، فكيف يفرض عدم استعلام حال حجيته منهم مع كون الشبهة حكمية بل أُم الشبهات التي يقوم عليها عماد الفقه، كما لايحتمل أنهم رفضوها بعد استعلام حالها عن المعصومينعليهم السلام؛ اذ كيف يمكن فرض ذلك مع عدم حصول رواية على المنع، بل ما وصل إمّا دال على الحجية أو مناسب معها قابل للحمل عليها، بل أساساً احتمال رفض العمل بهذه الأخبار غير وارد للقطع بعملهم بها...الى أن قال: فانّ ذلك يكشف عن السنة المتمثلة في تقرير المعصوم لعمل أصحابه أو بيان موافق صادر منه اليهم.

و أما احتمال أنهم قد عملوا بها لحصول العلم أو الاطمئنان لهم فهو بعيد، بل مما يقطع بعدمه.[1]

ثمّ إنّ نفس انعقاد سيرة المتشرعة كما أفاد الشهيد الصدرقدس سره دليل قطعي على عدم شمول عمومات النهي عن اتّباع الظن للعمل بخبر الثقة.[2]

التنبيه الثالث:

أنه لايخفى وقوع التعبد بالخبر الواحد بعدما عرفت من الأخبار الكثيرة الدالة على حجية قول الثقات، ولكن ربما يمنع ذلك ويقال: أن وثاقة الشخص بمعنى تحرزه من الكذب تارة تحرز بالوجدان بواسطة المعاشرة أو بواسطة شهادة من يطمأن بشهادته وإصابتها

---

(١) مباحث الاحجج: ج ١ ص ٣٩٦ ـ ٢٩٧.

(٢) مباحث الحجج: ج ١ ص ٣٩٧.

للواقع، وأُخرى تثبت بواسطة حسن الظاهر الذي جعل طريقاً للعدالة شرعاً، وثالثة تثبت بشهادة البينة العادلة التي يجوز في حقها الاشتباه، والصنف الأول يلازم الجزم بصدقه وتحقق المخبر به؛ لفرض أنه ممن يقطع بعدم كذبه، نعم قد يحتمل في حقه الاشتباه المنفي بأصالة عدم الغفلة.

وأما الصنفان الآخران فهما ممن يجوز في حقهما الكذب، إذ حسن الظاهر لايلازم الوثاقة واقعاً، وهكذا شهادة البينة بالنحو الذي عرفته، وعليه فالتعبد بالصدق وايجاد التصديق الذي هو واقع حجية الخبر المبحوث انما يصح بالنسبة الى الصنفين الآخرين، لا بالنسبة الى الصنف الأول للاطمئنان بعدم كذبه كما هو الفرض، وعليه فلامعنى لحجية خبر الثقة بالمعنى الأول.

ومن الواضح أنّ موضوع الارجاع في رواياته من الصنف الأول، فانّ شهادة الامام عليه السلام بالوثاقة لمن يرجع اليه تلازم القطع بوثاقته، لعدم جواز الاشتباه في حقه عليه السلام، فيكون من قبيل تحصيل الجزم بالوثاقة من المعاشرة، وفي مثل ذلك لايتوقف قبول قوله على التعبد، بل يجزم بصدقه بلا تردد، فالنصوص المزبورة لاتتكفل التعبد بخبر زرارة أو غيره، بل تتكفل الارشاد الى وثاقته، فيترتب عليها القبول عقلاً للجزم بصدقه لاتعبداً.

فما نحتاج فيه الى التعبد بخبره لاتتكفله النصوص المزبورة، وهكذا الحال في مثل «لا عذر لأحد...»؛ لانّ رواية الثقة مستلزمة للجزم، فلايعذر تارك العمل بها عقلاً، فهي لاتتكفل جعل الحجية لخبر الثقة؛ إذ لامعنى لذلك ولا محصل له، هذا.(١)

و **يمكن أن يقال:** أن اراد القائل بذلك أن النصوص منحصرة في الصنف الأول من الارجاع الى ثقاتهم ففيه ما لايخفى؛ لما عرفت من دلالة النصوص على تقرير العامة في العمل بما روى الثقات عندهم عن علي عليه السلام كخبر شبيب بن انس وداود بن فرقد، وأيضاً عرفت دلالة النصوص على اعتماد اصحابنا على نقل الثقات، ولم ينهوا عنه.

وأيضاً دل بعض الأخبار على أن وجه النهي عن أخبار غير ثقات العامة هو الخيانة، ومقتضى ذلك هو جواز النقل عنهم عند انتفاء الخيانة كما لايخفى.

---

(١) منتقى الاصول: ج ٤ ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

وأيضاً دل مارواه ابن الجهم على أن خبر الثقة في نفسه حجة، وانما السؤال عن حاله عند ابتلائه بالمعارض.

وأيضاً دل خبر الكناسي على جواز الاعتماد على نقل من ضيّع كلام الامام بعدم العمل به اذا كان موثقاً في نقله، فراجع.

و أيضاً دل موثق معاذ بن مسلم النحوي على ترغيب معاذ في نقل الأخبار عن الثقات للآخرين.

و الى غير ذلك من الأخبار الدالة على حجية خبر الثقات ولو لم نعاشرهم ولم يثبت توثيقهم بسبب قول الامامعليه السلام.

هذا مضافاً الى أن بعض الارجاعات الى بعض ثقات الائمة معلّل بعنوان كلي، ومن المعلوم أن هذا العنوان الكلي ليس مما أخبر عنه الامام بوثاقته حتى لايتوقف قبوله على التعبد لحصول الجزم به من دون تردد، فلاوجه لمنع التعبد وانكاره رأساً.

وأيضاً إنّ الارجاعات الى الموثقين بتوثيق الامام لاتختص بمن سمع من الامامعليه السلام توثيقه، بل الامر كذلك لمن سمع ممن سمع من الامامعليه السلام، فبعد الواسطة ربما لايحصل معه الجزم بوثاقة الواسطة، ومع عدم الجزم بوثاقته يمكن التعبد، كما لايخفى.

التنبيه الرابع:

أنّ الوثوق الفعلي بالصدور بمنزلة العلم بالصدور، فكما أن العلم حجة عقلاً ولايحتاج الى الامضاء، فكذلك مايقوم مقامه من الوثوق الفعلي.

ولا ينافي الوثوق المذكور الآيات الناهية عن العمل بالظن؛ لخروج الوثوق المذكور عنها بالتخصص، فلاتشمله الآيات الناهية.

وعليه فاذا وثقنا وثوقاً فعلياً بصدور خبر ولو كان مرسلاً أو مسنداً بسند ضعيف مردود فالخبر حجة عقلاً يصلح للاستناد اليه؛ للوثوق والاطمئنان الفعلي بصدوره، ولايحتاج الى دلالة دليل على حجيته.

ولعل اعتماد الاصحاب على ماروي بسند صحيح عن أصحاب الاجماع من هذا الباب؛

لان ذلك يكشف عن احتفاف رواياتهم بقرائن توجب الوثوق الفعلي لهم بصدورها وأن وقعت في طريقهم الى الامام عليه السلام غير الثقات أو المجاهيل أو كانت طرقهم اليه عليه السلام هي المرسلات أو المرفوعات هذا بناء على أن معنى اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم بمعنى تحقق الاجماع على تصحيح المروى لاالراوى و إلّا فيكون ذلك كاشفا عن احتفاف الراوى بامور توجب الوثوق الفعلى بوثاقته.

و ايضا يمكن أن يكون اعتماد الأصحاب على المتون المنقولة في كتب علي بن بابويه وهداية الصدوق ونهاية الشيخ الطوسي وغيرهم أيضاً من هذا الباب؛ فانهم اطمأنوا بالاطمئنان الفعلي بصدورها بعمل أمثال هؤلاء بها، و حينئذٍ فان حصل لنا أيضاً ذلك الاعتماد فهو حجة، ولعل اعتماد جلّ الاصحاب أو كلهم مع اختلاف مشاربهم واستعداداتهم حاك عن مقرونية المتون أو المروي بالقرائن المحسوسة التي تصلح لايجاد الوثوق والاطمئنان الفعلي لنا أيضاً، وإلّا لما اجمعوا عليه بل اختلفوا.

فلامورد لما ربما يقال من أن اعتمادهم على أصحاب الاجماع أو صاحب المتون لعله لايوجب اعتمادنا عليهم.

لما عرفت من أن اعتماد الجل أو الكل يحكي عن المقرونية بما يكون قريباً بالحس بحيث لو اطلعنا عليه لوثقنا به كما أنهم وثقوا بذلك، نعم لو لم يحصل لنا ذلك الاعتماد فاعتمادهم ليس حجة لنا.

التنبيه الخامس:

في أنه لايبعد دعوى أنّ الوثوق النوعي بالصدور مما يصلح للاحتجاج عند العقلاء وإن لم يقرن بالوثوق الفعلي أو لم يكن الراوي ثقة؛ وذلك لأنّ الوثوق النوعي طريق عقلائي. ولذا يصح احتجاج الموالى على عبيدهم بذلك.

ودعوى اختصاص الطريق العقلائي بخصوص نقل الثقات مندفعة بصحة الاحتجاج المذكور، كما لايخفى.

ولقد أفاد وأجاد شيخنا الاستاذ الاراكي‌ﷺ حيث قال: لاشك في استقرار طريقة العقلاء على العمل بالخبر المفيد للاطمئنان ولو لم يكن الناقل ثقة ولكن حصل الوثوق بالصدق من أجل امارة خارجية وجرت عادتهم على ذلك في امورهم العادية، وهذا ثابت في غير فرق المسلمين من أهل الملل، بل ومن غيرهم ممن لايتدين بدين كالدهري، فانه لو اطمأن الدهري بانّ سفر البحر وركوب السفينة لايوجب الغرق لنفسه وماله وحصل له هذا الاطمئنان من أخبار المخبرين فهو يقدم على هذا السفر مع أنه محتمل مع ذلك للغرق ولكن لايعتني به بل يعامل معاملة المعدوم.

وكذلك الحال في معاملة العبيد مع مواليهم، فلو حصل الاطمئنان للعبد بانّ مولاه أراد الركوب وأراد ركوبه معه في ركابه وحصل له ذلك بنقل ناقل مع وثوق الناقل أو ضميمة أمارة خارجية يركب بمجرد ذلك ويذهب الى مقرّ المولى، بحيث لو لم يركب وكان المولى مريداً واقعاً لم يكن معذوراً. وبالجملة فجبولية العقلاء واقتضاء فطرتهم ذلك في جميع امورهم مما لايقبل الانكار.(١)

لايقال: أن الآيات الناهية عن العمل بالظن تصلح للرادعية عن الوثوق النوعي، وبالجملة فنحن وأن كنّا نسلّم جريان بناء العقلاء على حجية الاطمئنان النوعي من الخبر، إلّا أن موضوع حجية بناء العقلاء مقيد بعدم ردع الشرع، فالادلة الناهية عن العمل بغير العلم الواردة من الشرع واردة على بناء العقلاء لكونها ردعاً، فلايبق معها موضوع الحجية في بناء العقلاء.

لأنّا نقول ـ كما أفاد شيخنا الاستاذ الاراكي‌ﷺ ـ: أن المرتكزات العرفية تكون بحيث يغفل عن كون حجيتها مقيدة بعدم منع الشرع نوع النفوس، فالارتكاز مانع عن خطور خلافه في ذهن النوع، فالعبد كما يعامل مع مولاه في أحكامه وأوامره بالعمل فيها على الاطمئنان الحاصل من قول القائل على حسب فطرته كذلك هو باق على مقتضى هذه

(١) اصول الفقه: ج ١ ص ٦١٦.

الفطرة لو صار عبداً لمولى آخر من دون أن يخطر بباله أن تكون طريقة هذا المولى في امتثال أوامره غير طريقة المولى السابق، فكذا الحال في معاملة العبيد مع الموالي الحقيقية. يعني لايخطر ببال العامة أنه يريد منهم أمراً جديداً وطريقة مخترعة غير ما هم مجبولون عليه، فلايرضى بالعمل بالاطمئنان من قول القائل، بل لا يرضى إلّا بترتيب الأثر على العلم.

وكذلك لايخطر ببالهم أن حجية هذا الارتكازي موقوف على عدم منع المولى، فهم غافلون على هذا التقييد صغرى وكبرى، فالحاصل عندهم هو الحجية التنجيزية الاطلاقية، فلهذا لو ورد من الشارع النهي عن العمل بالظن ينصرف نظرهم الى غير هذا الاطمئنان، فيقطعون أنه بمنزلة العلم وإن كان غير علم. بل ويعمّمون الحكم المعلق على العلم بالنسبة الى هذا الاطمئنان، مثل عدم نقض اليقين إلّا باليقين، فالنقض بهذا الاطمئنان يكون في نظرهم نقضاً باليقين.

وبالجملة: لايدخل في ذهنهم من دليل مثبت للحكم على الظن هذا الفرد، ويدخل في ذهنهم من الدليل الدال على الحكم في العلم هذا الفرد؛ والسبب لذلك هو الارتكاز والمجبولية المانعة عن دخول مضاده في أذهانهم... الى أن قال: هذا هو الحال في عامة الناس المتصفين بالغفلة عن تصور خلاف مرتكزهم.

وأمّا الملتفتون وهم الشاذ القليل من الناس فهذه الطريقة وإن كان ليست في نفسها حجة لهم؛ لاحتمالهم الخطأ في حقهم لعدم كونهم معصومين، ولكن يثبت الحجية عند تحقق الارتكاز عندهم أيضاً بالبرهان.

و هو أن يقال: إنّه لو كان للشارع طريقة جديدة غير ما الناس مجبولون عليه ويكون خلافه مغفولاً عندهم والنهي عن العمل بالظن على وجه العموم منصرفاً عندهم عما ارتكز حجيته عندهم أو مخصصاً قطعياً بغيره لكان يجب على الشارع التنصيص على اظهار أنه مريد منهم خلاف هذا الطريق المعمول، كما هو المشاهد في المرتكزات في الجاهلية التي خطّأها الشارع بالابلاغات الصريحة الاكيدة والايعادات بأنواع العذاب؛ فان صرف

الاذهان عن ما ارتكز فيها لايحصل بغير هذا الوجه. ولايمكن الاكتفاء في تبليغه بعموم واطلاق، فيلزم على تقدير الاكتفاء في بيانه بهما اغراء عامة الناس بالقبيح... الى أن قال: فعدم الرادع في مقام الاثبات يصير دليلاً على عدمه في مقام الثبوت.(١)

و **دعوى:** أن المسلم هو حجية خبر الثقة، وإلّا فجرد الوثوق بصدوره إذا كان الراوي غير ثقة غير معلوم الحجية لو لم يكن معلوم العدم، أترى أنّه إذا حصل الثقة بصدق الخبر من طريق الرؤيا مثلاً فهذا الخبر حجة عند العقلاء كلّا! ومن الواضح أنّ موضوع الأخبار هو كون راوي الخبر ثقة، وجعله طريقاً الى الثقة بالصدور لو كان فانما هو بالغاء الخصوصية العقلائية، ولايوافق عليها العقلاء هنا، بل هم يرون خبر الثقة حجة.(٢)

مندفعة: بما عرفت منْ وجود البناء على حجية الوثوق والاطمئنان النوعي بالصدور من دون حاجة الى الغاء الخصوصية في الأخبار، ويشهد له صحة الاحتجاجات المذكورة. ولاملازمة بين وجود البناء على حجية الوثوق النوعي والاطمئنان بالصدور في المرتكزات العرفية وبين حجية الوثوق الحاصل بالرؤيا؛ لانّ الحجية تابعة لوجود البناء. فاذا علمنا به في المرتكزات دون الحاصل بالرؤيا اختصت الحجية بالمرتكزات العرفية دون الرؤيا. فلاتغفل.

ثم لا فرق في حجيّة الوثوق النوعي بالصدور بين أسبابه من عمل المشهور وغيره؛ فان المعيار هو المسبب، وهو الوثوق النوعي، فلا ضير في انّ الشهرة العملية في نفسها ليست بحجة؛ فانها إذا أوجبت الوثوق النوعي بالصدور كان الوثوق النوعي حجة عقلائية، فيؤخذ بالوثوق النوعي، لا بالشهرة العملية، كما لا يخفىٰ.

التنبيه السادس:

في انجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور:

و لايذهب عليك أن عمل الاصحاب بالخبر الضعيف يوجب الوثوق بالصدور، كما أن

---

(١) اصول الفقه: ج ١ ص ٦٢٠ ـ ٦٢٣.

(٢) تسديد الاصول: ج ٢ ص ٩٨.

اعراضهم عن العمل بالخبر يكشف عن اختلاله بشرط أن لايكون الاعراض اجتهادياً، وإلّا فلا يكشف عن شيء، كما لايخفى.

ولقد أفاد وأجاد المحقق النائيني في فيما حكي عنه من أن الخبر الضعيف المنجبر بعمل المشهور حجة بمقتضى منطوق آية النبأ؛ إذ مفاده حجية خبر الفاسق مع التبيّن، وعمل المشهور من التبين.(١)

و دعوى: أن الخبر الضعيف لايكون حجة في نفسه على الفرض وكذلك عمل او فتوى المشهور غير حجة على الفرض أيضاً، وانضمام غير الحجة الى غير الحجة لايوجب الحجية؛ فانّ انضمام العدم الى العدم لاينتج إلّا العدم.

والقول بانّ عمل المشهور بخبر ضعيف توثيق عملي للمخبر فيثبت به كونه ثقة فيدخل في موضوع الحجية، مدفوع بانّ العمل مجمل لايعلم وجهه، فيحتمل أن يكون عملهم به لما ظهر لهم من صدق الخبر ومطابقته للواقع بحسب نظرهم واجتهادهم لا لكون المخبر ثقة عندهم، فالعمل بخبر ضعيف لايدل على توثيق المخبر به، ولاسيما إذا لم يعملوا بخبر آخر من نفس هذا المخبر. هذا كله من حيث الكبرى وأن عمل المشهور موجب لانجبار ضعف الخبر أم لا.

و أمّا الصغرى -وهي استناد المشهور الى الخبر الضعيف في مقام العمل والفتوى- فاثباتها اشكل من اثبات الكبرى؛ لانّ مراد القائلين بالانجبار هو الانجبار بعمل قدماء الأصحاب باعتبار قرب عهدهم بزمان المعصوم، والقدماء لم يتعرضوا للاستدلال في كتبهم ليعلم استنادهم الى الخبر الضعيف، وانّما المذكور في كتبهم مجرد الفتوى، والمتعرض للاستدلال انّما هو الشيخ الطوسي رحمه الله في المبسوط وتبعه من تأخّر عنه في ذلك دون من تقدّمه من الأصحاب، فمن أين يستكشف عمل قدماء الأصحاب بخبر ضعيف واستنادهم اليه؟! غاية الامر أنا نجد فتوى منهم مطابقة لخبر ضعيف، ومجرد المطابقة لايدل

---

(١) مصباح الاصول: ج ٢ ص ٢٠١.

على أنّهم استندوا في هذه الفتوى الى هذا الخبر؛ إذ يحتمل كون الدليل عندهم غيره

فتحصّل: أن القول بانجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور غير تام صغرى و كبرى.[(١)]

مندفعة:

أوّلاً: بأنّ انضمام غير الحجّة الى غير الحجّة ربما يكون موجباً للحجية، كما في الخبر المتواتر، ألاترى أنّ كل خبر ليس في نفسه حجة ولكن مع التواتر يوجب الحجية. والوجه في ذلك: أن كل خبر يفيد احتمالاً بالنسبة الى المخبر به، فاذا تراكمت الاحتمالات صارت ظناً، ومع تراكم الظنون صارت اطمئناناً وعلماً، والعلم حجة، ولاينافي ذلك مع أن كل خبر ليس في نفسه حجة.

وهكذا الأمر في المقام، فالخبر الضعيف لايكون حجة، ولكن مع اقترانه بمثل عمل الاصحاب يحصل الاطمئنان بالصدور؛ إذ الأصحاب لم يعملوا بما ليس بحجة، فعملهم يكشف عن اقتران الخبر الضعيف بما يطمئن الانسان بصدوره، وعليه فالمناقشة في الكبرى لامجال لها.

ثمّ دعوى أن عمل الاصحاب غير محرز، لاحتمال أن يكون العمل عمل بعض الاعيان مع اتباع الآخرين مناقشة صغروية، والبحث بعد احراز وجود عمل الاصحاب.

وهكذا احتمال كون عملهم اجتهادياً مناقشة صغروية؛ اذ البحث بعد احراز وجود عمل الأصحاب بالخبر مع اقترانه بأمور تكون قريبة من الحسّ بحيث لو اطلعنا عليه لوثقنا بالصدور كما وثقوا به.

و **ثانياً:** أنّ الكلام في الموثوق بالصدور لاتوثيق المخبر، فقوله: إنّ العمل بخبر ضعيف لايدل على توثيق المخبر به ولاسيما أنهم لم يعملوا بخبر آخر لنفس هذا المخبر، أجنبي عن محل الكلام.

و **ثالثاً:** أنّ المتون المفتى بها في عبارات القدماء كعلي بن بابويه والصدوق في الهداية

---

(١) مصباح الاصول: ج٢ ص٢٠٢.

والشيخ الطوسي في النهاية وغيرهم روايات وأخبار استندوا اليها في الفتاوى، ويكفي في الوثوق بصدورها عملهم بها، والفتوى بها فلاوجه لما يقال من أنّ القدماء لم يتعرضوا للاستدلال بالروايات والأخبار في كتبهم ليعلم استنادهم الى الخبر الضعيف.

و رابعاً: أنّ مطابقة فتوى القدماء للخبر الضعيف وأن لم تدل على استنادهم في هذه الفتوى الى خصوص هذا الخبر لاحتمال أن يكون الدليل عندهم غيره، ولكن تصلح تلك المطابقة للوثوق بصدور مضمون الخبر؛ لأنّ القدماء لم يفتوا من دون دليل، فاذا اجمعوا على الفتوى بشيء يكشف ذلك عن وجود دليل تام الدلالة على ذلك سواء كان هو الخبر الضعيف أو غيره مما يكون مطابقاً له في المضمون. و من المعلوم أنه كاف في الوثوق بصدور مضمون الخبر وإن لم يعلم استنادهم بخصوص الخبر الضعيف.

فتحصل: أن القول بانجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور او فتاويهم تام كبرى بل صغرى فيما إذا أحرزنا عملهم بالخبر الضعيف أو فتاواهم بما يطابقه في المضمون، فان الوثوق بالصدور حاصل في الفرض المزبور فالاستناد الى الخبر عند الاحراز أو مطابقة فتاوى الاصحاب معه يكفيان في جبر الخبر الضعيف، فلاتغفل.

ثمّ إنه اذا عرفت أنّ ضعف الخبر أو مضمونه يجبر بالاستناد أو المطابقة انقدح أن اعراض الأصحاب أو المشهور عن الخبر مع صحة السند ووضوح الدلالة يوجب وهن الخبر وإن كان في أعلى الدرجة من السند والدلالة، كما صرحوا بأنه كلما ازداد الخبر صحة ازداد ضعفاً ووهناً.

و دعوى: أنّه لاوجه لرفع اليد عن الخبر بمجرد اعراض المشهور عنه بعد كونه صحيحاً أو موثقاً ومورداً لقيام السيرة ومشمولاً لاطلاق الادلة اللفظية.

نعم إذا تسالم جميع الفقهاء على حكم مخالف للخبر الصحيح أو الموثق في نفسه يحصل لنا العلم أو الاطمئنان بانّ هذا الخبر لم يصدر من المعصومعليه السلام أو صدر عن تقية فيسقط الخبر المذكور عن الحجية لامحالة، ولكنه خارج عن محل الكلام.

و أما اذا اختلف العلماء على قولين وذهب المشهور منهم الى ما يخالف الخبر الصحيح أو الموثق واعرضوا عنه واختار غير المشهور منهم ما هو مطابق للخبر المذكور فلادليل لرفع اليد عن الخبر الذي يكون حجة في نفسه لمجرد اعراض المشهور عنه.[١]

مندفعة: بانّ الكلام فيما اذا اعرض المشهور عن العمل بالخبر مع وضوح صحته وتماميّة دلالته من دون أن يكون الاعراض اجتهادياً. ومن المعلوم أن مثله يوجب الوهن في الخبر؛ فانّ الاعراض المذكور يكشف عن اختلال في الرواية من ناحية جهة الصدور ونحوها، وإلّا فلاوجه لاعراضهم عنها مع صحة السند وتمامية الدلالة، كما لايخفى. نعم يصح أن يقال كثيراً ما لم نحرز الاعراض المذكور، ولكنّه مناقشة في الصغرى، كما لايخفى.

التنبيه السابع:

أن الأخبار المنقولة بالواسطة أو الوسائط كالأخبار المنقولة بلا واسطة مشمولة لادلة الاعتبار من السيرة القطعية المتشرعية وبناء العقلاء والأخبار المطلقة الدالة على حجية الخبر الواحد.

وتخصيص الادلة بالأخبار المنقولة بلا واسطة ينافيه السيرة القطعية المتشرعية وبناء العقلاء واطلاق الأخبار.

و دعوى: أن الخبر مع الواسطة خبر عن الموضوع، والمشهور على أنّ خبر الواحد ليس حجة في الموضوعات بل لابد فيها من قيام البيّنة، ولعل ذلك لاستنادهم الى خبر مسعدة بن صدقة الذي فيه: والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنه (بناء على أن المراد من البيّنة هي البيّنة الاصطلاحية).

وعليه فالخبر عن الخبر لايكون حجة؛ لانه خبر عن الموضوع لا الحكم الشرعي الكلي، وليس في هذه النصوص مايدل على حجية الخبر عن الواسطة؛ إذ كلها ظاهرة في حجية الخبر عن الحكم رأساً، كما لايخفى.

---

(١) مصباح الاصول: ج٢ ص٢٠٢.

وعليه فالخبر الواحد عن الواسطة لا يكون حجة بمقتضى التزام المشهور بعدم حجية خبر الواحد عن الموضوع، والأخبار التي بأيدينا كلها من هذا القبيل، فلا تنفع هذه النصوص في اثبات حجيتها لو سلمت دلالتها على الحجية في حد نفسها.[1]

مندفعة:

أولاً: بانّ مع الغمض عن ضعف سنده مورد خبر مسعدة بن صدقة هي الموضوعات الصرفة التي لا ارتباط لها مع الحكم بل هي مجرد الموضوع، وهذا بخلاف المقام فانّ الخبر عن الخبر ينتهي الى نقل الحكم، وعليه فلايكون المقام مشمولاً لخبر مسعدة بن صدقة، ولا أقل من الشك، ومعه فلايرفع اليد عن عموم الادلة بما هو مشكوك في مفهومه من جهة اختصاصه بمورده أو عدمه.

و ثانياً: بأنه لو سلمنا شمول خبر مسعدة بن صدقة للمقام فمقتضى أدلة اعتبار الخبر هو رفع اليد عن خبر مسعدة بن صدقة؛ لقوة ظهور أدلّة الاعتبار في شمول الخبر مع الواسطة كقوله عليه السلام: ائت أبان بن تغلب فانه قد سمع مني حديثاً كثيراً، فما رواه لك فاروه عنّي.[2] ومن المعلوم أنّ الأمر بالرواية عن الرواية من دون شرط. هذا مضافا الى أن قوله عليه السلام «فارده عني» يدل على الامر بالرواية عن الرواية و هي الرواية مع الواسطة كما لايخفى.

و كقوله عليه السلام: اصنع كذا فاني كذا أصنع في موثقة معاذ بن مسلم النحوي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: بلغني انك تقعد في الجامع فتفتي الناس؟ قلت: نعم واردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، اني اقعد في المسجد فيجيئ الرجل فيسألني عن الشيء، فاذا عرفته بالخلاف لكم اخبرته بما يفعلون، ويجيئ الرجل أعرفه بمودتكم وحبّكم فأخبره بما جاء عنكم، ويجيئ الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو فأقول جاء عن فلان كذا وجاء عن فلان كذا، فادخل قولكم فيما بين ذلك. فقال لي: اصنع كذا فاني كذا أصنع[3]؛ لظهور قول السائل

(١) منتقى الاصول: ج ٤ ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

(٢) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٠.

(٣) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٦.

(فأخبره بما جاء عنكم وجاء عن فلان كذا) في الخبر مع الواسطة أيضاً. ومع ذلك أمره بذلك بقوله أصنع كذا، وأيده بقوله (فاني كذا أصنع) فهو يدل على حجية الرواية مع الواسطة.

وكقول الامام الصادق عليه السلام: اذا نزلت بكم حادثة لاتجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ماروه عن علي عليه السلام فاعملوا به.(١) ومن المعلوم أنّ ما روته العامة عن مولانا علي عليه السلام في زمان الامام الصادق عليه السلام لايكون بدون وسائط.

وكقول مولانا صاحب الزمان عليه السلام: وأما الحوادث الواقعة فارجعوا الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وأنا حجة الله.(٢) ومن المعلوم أن رواية الحديث عن الأئمة عليهم السلام في عصر الغيبة لاتكون إلّا مع الوسائط.

وكقول الامام العسكري عليه السلام بالنسبة الى كتب بني فضال: خذوا بما رووا وذروا ما رأوا، مع أنهم كانوا من الفطحية الذين لم ينقلوا عن الامام الصادق أو من قبله من آبائه عليهم السلام في زمان الامام العسكري عليه السلام إلّا مع الوسائط.

وكقول ابن أبي ليلى للامام الصادق عليه السلام: اقضي بما بلغني عن رسول الله صلى الله عليه وآله وعن علي وعن أبي بكر وعمر. فقال الصادق عليه السلام: فيبلغك عن رسول الله صلى الله عليه وآله أن علياً أقضاكم؟ قال: نعم. قال: فكيف تقضي بغير قضاء علي عليه السلام؟ وقد بلغك هذا الحديث.(٣) وغير خفي أن ما بلغه عن علي عليه السلام في عصر الامام الصادق عليه السلام لم يكن من دون وسائط. ومع ذلك أمر الامام عليه السلام بالقضاء على طبقه.

وكقول الامام الصادق عليه السلام لأبي حنيفة: يا أبا حنيفة اذا ورد عليك شيء ليس في كتاب الله ولم تأت به الآثار والسنة كيف تصنع؟ فقال: اصلحك الله أقيس وأعمل برأيي. فقال: يا أبا حنيفة إنّ أول من قاس ابليس.(٤) والمستفاد منه أن العمل بالآثار المروية عن النبي صلى الله عليه وآله

---

(١) عدة الاصول: ص٣٧٩.

(٢) الوسائل: الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح٩.

(٣) الوسائل: الباب ٣ من أبواب صفات القاضي: ح٩.

(٤) الوسائل: الباب ٦ من أبواب صفات القاضي: ح٢٧.

في عصر الامام الصادق عليه السلام لم يكن مورداً للنهي، مع أن الآثار المذكورة لم تكن من دون وسائط. الى غير ذلك من الروايات.

و **ثالثاً**: بقيام السيرة القطعية من المتشرعة بل غيرهم على عدم الفرق بين الرواية مع الواسطة وبدونها. وعليه فدعوى انصراف خبر مسعدة بن صدقة عن مثل المقام ليست بمجازفة. والمفروض أنّه لادليل عام أو مطلق يدل على لزوم قيام البيّنة. نعم ورد في موارد خاصة اعتبار قيام البيّنة، ولكن التعدي عنها الى مثل المقام مع احتمال الاختصاص بها غير صحيح، فلايرفع إليد عن اعتبار الخبر ولو مع الواسطة. هذا كله تمام الكلام من جهة الاشكال الاثباتي.

وهنا اشكال ثبوتي بالنسبة الى الأخبار مع الواسطة لابأس بالاشارة اليه، وهو أن معنى حجية الخبر هو وجوب ترتيب الأثر الشرعي على الخبر.

وعليه فالحكم بحجية الخبر مع الواسطة يتوقف على أمرين: أحدهما احراز نفس الخبر، وثانيهما وجود أثر شرعي حتى يحكم بترتيبه عليه. ومن المعلوم أن في المقام لا احراز للواسطة ولا لاثرها إلّا بنفس حجية الخبر. ولازم ذلك هو تقدم المتأخر، مضافاً الى لزوم اتحاد الحكم والموضوع.

وتوضيح ذلك: أن الاشكال الثبوتي في المقام من نواح مختلفة:

الناحية الاولى:

أن فعلية كل حكم متوقفة على فعلية موضوعه، فلابد من احراز الموضوع ليحرز فعلية الحكم، وفي المقام الخبر المحرز لنا بالوجدان هو خبر الكليني رحمه الله، ومع الاحراز الوجداني لذلك يحكم بحجيته بمقتضى أدلة حجية الأخبار.

وأما خبر من يروي عنه الكليني ممن كان متقدماً عليه وخبر المتقدم عليه ممن تقدم عليه من الرواة الى أن ينتهي الى الامام المعصوم عليه السلام فهو غير محرز لنا بالوجدان واحرازه بنفس الحكم بحجية خبر الكليني، والحكم عليه بنفس هذه الحجية يستلزم أن يكون الخبر

المحرز من ناحية هذه الحجية متقدماً على نفس هذه الحجية مع أنه متأخر عنها. فالحكم بالحجية في المقام مع هذه الخصوصية يوجب أن يتقدم المتأخر، وهو محال.

والجواب عنه: أن الاشكال ناش من توهم كون الحكم بالحجية حكماً شخصياً والقضية قضية خارجية، وأما اذا كان الحكم بنحو القضية الحقيقية كما أفاد في الكفاية وغيرها فلايوجب الاشكال أصلاً؛ فانّ الحكم بحجية خبر الكليني يوجب احراز خبر من يروي عنه الكليني، فبعد الاحراز يكون شمول القضية الحقيقية لفرد آخر منها، لاعين الفرد الثابت لخبر الكليني.

قال السيد المحقق الخوئيﷺ: لامحذور في أن يكون ثبوت الحجية لخبر الكليني موجباً لاحراز خبر من يروي عنه الكليني، فيترتب عليه فرد آخر من الحجية. لاعين الحجية الثابتة لخبر الكليني التي بها احرز هذا الخبر، وهكذا الحال بالنسبة الى آخر سلسلة الرواة.(١)

الناحية الثانية:

أن الحكم بوجوب ترتيب أثر شرعي على المخبر به وهو خبر من يروي عنه الكليني بنفس الحكم في خبر الكليني بوجوب التصديق يستلزم اتحاد الحكم والموضوع؛ لأنّ كليهما أمر واحد. نعم لو أنشأ هذا الحكم ثانياً فلابأس في أن يكون بلحاظ نفس هذا الوجوب أيضاً حيث إنّه صار أثراً بجعل آخر، فلايلزم اتحاد الحكم والموضوع، بخلاف ما اذا لم يكن هناك إلّا جعل واحد.

والجواب عنه واضح بعدما عرفت من أن الحكم بالحجية ووجوب ترتيب الأثر وتصديق العادل ليس حكماً شخصياً لموضوعات متعددة بنحو القضية الخارجية، بل هو الحكم بنحو القضية الحقيقية، ومن المعلوم أن الحكم حينئذٍ متعدد بتعدد الافراد، ومع التعدد لامعنى للاتحاد؛ إذ الحكم بوجوب ترتيب ما للمخبر به و هو خبر من يروي عنه الكليني

---

(١) مصباح الأصول: ج٢ ص١٨٠.

ليس بنفس شخص الحكم في دليل حجية خبر الكليني بوجوب تصديق خبر العدل حتى يلزم منه الاتحاد، بل يكون بفرد آخر من أفراد القضية الحقيقية.

و بالجملة: فكما أن تعدد الانشاء يكفي في رفع الاشكال، فكذلك يرتفع الاشكال بالقضية الحقيقية التي تدل على تعدد الحكم بتعدد الموضوع. ألاترى أن القائل إذا قال كل خبر من صادق يشمل كل خبر صادر منه حتى هذا الخبر وهو كل خبر من صادق، وليس ذلك إلّا لكون القضية حقيقية، كما لايخفى.

الناحية الثالثة:

أن التعبّد بحجية الخبر يتوقف على أن يكون المخبر به بنفسه حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعي مع قطع النظر عن دليل حجية الخبر ليصح التعبّد بالخبر بلحاظه، و وجه ذلك: أن التعبد بحجية الخبر فيما لم يكن للمخبر به حكماً شرعياً و لا ذا أثر شرعي لغو محض، و لارتباط له بالشرع و الشارع. و عليه فدليل الحجية لايشمل الأخبار مع الواسطة؛ لأنها ليست إلّا الخبر عن الخبر، و هذا الاشكال جار في أخبار جميع سلسلة الرواة، إلّا الخبر المنتهي الى قول المعصوم عليه السلام.

و يمكن الجواب عنه كما أفاد في الدرر بانّ جعل الحجية والطريقية ليس معناه ترتيب الأثر على الخبر تعبداً، بل مفاد الحكم هنا جعل الخبر من حيث إنه مفيد للظن النوعي طريقاً الى الواقع، فعلى هذا لو أخبر العادل بشيء يكون ملازماً لشيء له أثر شرعاً أما عادة أو عقلاً أو بحسب العلم نأخذ به ونرتب على لازم المخبر به الأثر الشرعي المترتب عليه.

والسرّ في ذلك: أن الطريق الى احد المتلازمين طريق الى الآخر وإن لم يكن المخبر ملتفتاً الى الملازمة، فحينئذٍ نقول: يكفي في حجية خبر العادل انتهاؤه الى أثر شرعي... الى أن قال: كما أن الطريق الى الحكم الشرعي العملي طريق اليه و يشمله أدلة الحجية، فكذلك الطريق الى طريق الحكم الشرعي أيضاً طريق اليه فيشمله دليل الحجية، مضافاً الى أن قضية (صدق العادل) بعد القطع بعدم كون المراد منها التصديق القلبي يجب أن يحمل على ايجاب العمل في الخارج، وليس لقول المفيد المخبر بقول الشيخ أثر عملي أصلاً، بل الاثر العملي

منحصر فيما ينتهي اليه هذه الأخبار، وهو قول الامام عليه السلام يجب الصلاة مثلاً، فيجب أن يكون قضية صدق العادل عند تعلقها بقول الشيخ ناظرة الى ذلك الأثر، وهو لايصح إلّا بما ذكرناه.[1]

وبعبارة أخرى: معنى الحجية في خبر العادل هو اعتبار الكشف الظني النوعي الحاصل من قول العادل بقول المعصوم عليه السلام سواء كان له واسطة أو لم يكن؛ فان الكشف الظني المذكور من لوازم المخبر به العادل، فمع اعتبار خبر العادل يكون لوازمه حجة أيضاً كلوازم سائر الامارات.

وعليه فنفس خبر العادل كخبر الشيخ الطوسي عن خبر العادل كالشيخ المفيد الى أن ينتهي الى المعصوم عليه السلام يكون موجباً للكشف الظني النوعي بقول المعصوم عليه السلام، فيكون حجة، ولا حاجة في ذلك الى شمول أدلة التعبد للوسائط حتى يقال لا أثر للوسائط. و عليه فمع عدم الحاجة الى شمول أدلة التعبد للوسائط لايلزم محذور توهم تقدم الشيء المتأخّر أو اتحاد الموضوع والحكم أيضاً؛ لانهما يلزمان على تقدير التسليم لو احتيج الى التعبد بالوسائط، والمفروض هو عدم الحاجة اليه.

ودعوى منع حصول الظن بقول المعصوم من ناحية خبر العادل عن العادل الى المعصوم، مندفعة بأنّ الحجية المعتبرة هو الظن النوعي، وهو حاصل في المقام بلاريب وأن لم تكن تلك الوسائط ثابتة بالوجدان أو بالتعبد؛ إذ قيام الخبر على الخبر الى أن ينتهي الى الامام قيام الطريق على الطريق، وهو استطراق ظني نوعي من قول العادل الى قول الامام عليه السلام، فيشمله الادلة الدالة على حجية الخبر من دون حاجة الى ترتب الاثار الشرعية على الوسائط.

ثم لايخفى عليك أن المحقق الاصفهاني قرّر مقالة الدرر بقوله: وهو أن بين الخبر من حيث انّه مفيد للظن نوعاً والمخبر به ملازمة نوعية واقعية، والطريق الى أحد المتلازمين طريق الى الآخر، فالخبر مع الواسطة كما أنه طريق الى الخبر بلا واسطة فكذلك طريق الى لازمه وهو

(١) الدرر: ص ٣٨٨ ـ ٣٨٩.

الأثر الشرعي أو الموضوع المرتب عليه الأثر. فيكون حال الخبر مع الواسطة من حيث الكشف عن الحكم الشرعي الذي هو لازم واقعي نوعي للخبر بلاواسطة كالخبر بلا واسطة من حيث الكشف المزبور، والشارع جعل هذه الملازمة النوعية بمنزلة الملازمة القطعية، لا أنه جعل أصل الملازمة ليكون دليل التعبد مثبتاً لهذه الملازمة، بل حال هذه الملازمة النوعية حال الملازمة العقلية والعادية من حيث عدم النظر لدليل التعبد إليها، وانّما شأن دليل التعبد تنزيل هذه الملازمة النوعية منزلة القطعية، و جعل الطريق الظني الى الأثر الشرعي بمنزلة الطريق القطعي.

ثم أورد عليه بأنّ التلازم بين شيئين لايكون إلاّ بعلية ومعلولية أو المعلولية لثالث. ومن البديهي أنّ الخبر ليس من مبادئ وجود المخبر به ولا المخبر به من مبادئ وجود الخبر ولا هما معلومان لعلة واحدة، بل لكل منهما علة مباينة لعلة الاخر. فلا ملازمة واقعية بين الخبر والمخبر به.

ثم أجاب عنه بقوله: والتحقيق أنّ الخبر بما هو خبر لايكون له كشف تصديقي قطعي ولا ظني عن ثبوت المخبر به بالذات... الى أن قال: فلامحالة إذاكان للخبر في مورد كشف تصديقي قطعي أو ظني فمن أجل ثبوت الملازمة العقلية أو العادية هناك.

فنقول: إذا فرض في المخبر عصمة أو ملكة رادعة فعلية تكون تلك العصمة أو الملكة علة لعدم التعمد بالكذب، وربما تكون فيه حالة مقتضية لعدم تعمد الكذب مع قبول المانع. فاذا فرض عدم المانع وجد المعلول وإلاّ فاقتضاء. فالملازمة الفعلية بين تلك الحالة مع فرض عدم المانع وبين عدم تعمّد الكذب موجودة وإلاّ فالملازمة الاقتضائية ثابتة بينهما.

و عليه فالخبر الصادق الموجود بوجود علته وهي الارادة لأصل الخبر، وتلك الصفة المانعة عن الكذب لجهة صدقه تكشف من باب تضائف المضمون المطابق مع ما في اعتقاد المخبر عن ثبوت المخبر به في اعتقاد المخبر. وهذا هو الصدق المخبري، وبضميمة عدم الخطأ الموجود بوجود علته ينكشف مطابقة معتقد المخبر لما في متن الواقع وهو الصدق الخبري.

ومنه تعرف أنّ الملازمة في مرتبة الكشف لاجل الملازمة الواقعية الحقيقية في مرتبة المنكشف وأن الخبر بأية ملاحظة يتصف بالكشف عن ثبوت المخبر به في اعتقاد المخبر.

فاذا قطع بالخبر الصادق للقطع بوجود علته فلامحالة يقطع من باب التضائف بثبوت المخبر به في اعتقاد المخبر.

وإذا ظنّ بوجود العلة للخبر الصادق سواء كانت العلة بجميع أجزائها مظنونة أو ببعضها فلامحالة يظن بالمعلول، فيظن بثبوت الحكم في اعتقاد المخبر. وعليه فاذا ظن من خبر محقق بصدور خبر متكفل للحكم مع احراز الحالة المقتضية لعدم الكذب وظن بعدم المانع فلامحالة يظن بثبوت الحكم في اعتقاد المخبر. فهذا الخبر المحقق حيث إنه مفيد للظن بثبوت الحكم لمكان الظن بعلّته يعمّه دليل التعبّد من دون حاجة الى شموله للواسطة، فأنه كنفس الواسطة مفيد للظن بالحكم غاية الامر أن الحكم هناك مطابق للمدلول المطابقي وهنا مدلول التزامي.

هذه غاية التقريب للجواب المزبور، انتهى.

حاصله: أن الطريق الى الطريق الى الحكم كنفس الطريق الى الحكم في كونه مشمولاً لدليل التعبد بعد وجود الملازمة، وعليه فخبر محمّد بن مسلم عن خبر زرارة عن قول الامام كنفس خبر زرارة في كونه مشمولاً لأدلّة التعبّد.

ولكن بعد اللتيا والتي أورد عليه بقوله بانّ لزوم قول الامام عليه السلام لخبر زرارة عنه غيرمفروض في خبر محمّد بن مسلم عن إخبار زرارة بقول الامام عليه السلام؛ إذ خبر زرارة غير محقق وجداناً وهو واضح، ولا تعبداً؛ اذ المفروض عدم ترتب وجوب التصديق إلّا على الخبر بالالتزام عن قول الامام، وأصالة عدم الخطأ في خبر زرارة فرع تحققه، ففي الحقيقة ليس خبر محمّد بن مسلم خبراً عن قول الامام عليه السلام إلّا على تقدير؛ فانّه خبر عن لازم أمر غير مفروض الثبوت لا وجداناً ولا تعبداً، ولا معنى لوجوب تصديق الخبر تحقيقاً عن لازم على تقدير.[1]

---

(١) نهاية الدراية: ج٢ ص٨٢ ـ ٨٣.

وفيه: أنّه أن أراد بقوله (أنّ لزوم قول الامام عليه السلام لخبر زرارة عنه غير مفروض في خبر محمّد بن مسلم) أن خبر محمّد بن مسلم عن خبر زرارة عن الامام لايكشف عن قول الامام من باب التضائف ففيه منع؛ لما عرفت من وجود الكشف من باب التضائف في اعتقاد المخبر عن خبر زرارة. فمع خبر محمّد بن مسلم عن خبر زرارة عن قول الامام يكشف في اعتقاد المخبر عنه و هو محمّد بن مسلم عن وجود المخبر به و هو قول الامام و هذا الكشف فعلي و حاصل من خبر العادل و يشمله ادلة التعبد. و أن اراد بذلك أن نفس اللازم مترتب على خبر زراره و ليس هو مخبر به بنفسه فهو صحيح ولكن لايضرّ ذلك بعد كون اللازم مكشوفاً بنفس المخبر به و هو خبر زرارة و هذا الكشف فعلي و معه يشمله ادلة التعبد و مسألة ترتيب الاثر الشرعي لاتكون من مقوّمات معنى الحجية و الطريقية بل المعيار هو الكشف عما يكون له اثر شرعي و هو حاصل في الخبر عن الخبر عن قول الامام، فتدبر.

ولقد أفاد وأجاد في توضيح ذلك في تسديد الاصول حيث قال: ليس في باب الطرق عند العقلاء سوى الطريقية بمعنى أن العقلاء كما يرون الشخص إذا قطع وعلم بالواقع واصلاً الى الواقع فهكذا إذا قام عنده طريق معتبر يرونه واصلاً إليه، وطريقية الطريق ورسالته تنتهي وتختتم بمحض هذا الايصال، ومسألة ترتيب الأثر ليست من مقومات معنى الطريقية، بل لما كان الشخص بعد اداء الطريق ورسالته مثل ما اذا حصل له علم قطعي بالواقع واصلاً للواقع فلامحالة إذا كان للواقع أثر شرعي يرتّبه عليه وإذا كان ذو الطريق أيضاً طريقاً فبعد الوصول اليه يتطرق به أيضاً الى ما يخبر به ويصل الى ما أخبر به وهكذا الى أن يصل الى الواقع الذي هو حكم الله أو موضوعه.(١)

و دعوى: أنّ الملازمة ليست عقلية ولا عادية، والملازمة الشرعية تحتاج الى الجعل، وليس بين الادلة ما يتكفل ذلك.(٢)

---

(١) تسديد الاصول: ج ٢ ص ٨٥.

(٢) تهذيب الأصول: ج ٢ ص ١٢٥.

مندفعة؛ بما مر من أن الملازمة في مرتبة الكشف لأجل الملازمة الواقعية الحقيقية في مرتبة المنكشف، فمع القطع يحصل القطع بها، ومع الظن يحصل الظن بها، والشارع امضاها كما اعتبرها العقلاء، فلاوجه لنفي الدليل لذلك، فكما أن الكشف حاصل في الخبر بلا واسطة فكذلك حاصل بالخبر مع الواسطة، والكشف معتبر مطلقاً.

لايقال: أن خبر الشيخ لا عمل له ولا أثر عملي له وليس جزء موضوع للعمل، نعم له أثر عملي بما هو موضوع من الموضوعات، وهو جواز انتساب الخبر الى المفيد، وهو يتوقف على تعدد الخبر كسائر الموضوعات، وأما وجوب صلاة الجمعة فليس مفاد خبر الشيخ حتى يكون اقامة الصلاة ترتيباً عملياً له؛ فانّ الشيخ لم يخبر عن وجوبها وإنّما أخبر عن إخبار المفيد، ولأجل ذلك يدور صدق قوله أو كذبه مدار إخبار المفيد له وعدم اخباره سواء كانت الصلاة واجبة أم لا.[١]

لأنا نقول: لامجال لما ذكر بعد أن كان المفروض هو كون مفاد جعل الحجية هو جعل الخبر من حيث إنه مفيد للظن النوعي طريقاً الى الواقع لاترتيب الأثر تعبداً، ولم يدل دليل من آية أو رواية على لزوم كون مؤدى الامارة حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعي.

وعليه فلا منافاة بين جعل الحجية والطريقية وعدم كون خبر الشيخ لاعمل له ولا أثر عملي له وليس جزء موضوع للعمل؛ لكفاية الاستطراق في جعل الحجية وهو موجود، ولا دليل على اعتبار اثر عملي في جعل الحجية. نعم يعتبر عدم لغوية حجية الاستطراق، وهو حاصل بسبب انتهاء ذلك الى الحكم الشرعي، كما لايخفى.

التنبيه الثامن:

أنه ربما يستدل على حجية الأخبار بالوجوه العقلية.

منها: ما اعتمد عليه الشيخ الأنصاري سابقاً، وهو انا نعلم اجمالاً بصدور أكثر الأخبار أو كثير منها، واحتمال الجعل لايكون في جميع الأخبار، والعلم بوجود الأخبار المكذوبة انّما

---

(١) تهذيب الاصول: ج٢ ص١٢٥.

ينافي دعوى القطع بصدور الكل أو دعوى الظن بصدور جميعها، ولاينافي ذلك دعوى العلم الاجمالي بصدور أكثر الأخبار أو كثير منها خصوصاً بعد تهذيب الأخبار، وعليه فدعوى العلم الاجمالي المذكور دعوى بديهية. فاذا ثبت العلم الاجمالي بوجود الاخبار الصادرة فيجب بحكم العقل الاحتياط بالعمل بكل خبر مع عدم المعارض والعمل بمظنون الصدور أو مظنون المطابقة للواقع مع وجود المعارض.(١)

ثم عدل الشيخ عما اعتمد عليه سابقاً وأجاب عن ذلك بوجوه: أحسنها أنّ مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضي للتكليف؛ لانه الذي يجب العمل به. وأمّا الأخبار الصادرة النافية للتكليف فلايجب العمل بها.(٢) نعم يجب الاذعان بمضمونها وإن لم تعرف بعينها. وكذلك لايثبت به حجية الأخبار على وجه ينهض لصرف ظواهر الكتاب والسنة القطعية.

والحاصل: أن معنى حجية الخبر كونه دليلاً متّبعاً في مخالفة الأصول العملية والاصول اللفظية مطلقاً، وهذا المعنى لايثبت بالدليل المذكور كما لايثبت باكثر ما سيأتي من الوجوه العقلية بل كلها، فانتظر.(٣)

ولايخفى عليك أن التحقيق كما ذهب اليه في مصباح الاصول هو التفصيل في الأصول اللفظية بين ما اذا كان مفاد العام أو المطلق حكماً الزامياً ومفاد الخبر غير الزامي وبين عكسه، فان في الأول يحكم بتعين العمل بالعام أو المطلق وعدم جواز العمل بالخاص؛ إذ لا أثر للعلم الاجمالي فيما اذا لم يكن متعلقاً بحكم الزامي، وعليه فيجب الأخذ بالعموم أو المطلق.

لايقال: أن العلم الاجمالي بورود التخصيص في بعض العمومات يوجب سقوط اصالة العموم أو الاطلاق عن الحجية.

---

(١) راجع فرائد الاصول: ص١٠٢ ـ ١٠٣.

(٢) وذلك لعدم الاثر للعلم الاجمالي فيما اذا لم يتعلق بحكم الزامي، مع عدم وجوب العمل في الأخبار النافية كيف يمكن أن يقال بانّ الاحتياط بالعمل بالأخبار واجب بحكم العقل.

(٣) فرائد الاصول: ص١٠٤.

لانا نقول: نعم، ولكن العلم الاجمالي بـارادة العـموم أو الاطـلاق في بـعضها يـقتضي وجوب الاحتياط و العمل بجـميع العمومات والمـطلقات الدالة عـلى التكـاليف الالزامـية، والخاص المذكور لايكون حجة ليكون موجباً لانحلال العلم الاجمـالي المـذكور، فـفي هـذا الفرض تظهر الثمرة بين القول بحجية الخبر فانه مقدم على العام أو المطلق وبين القول بوجوب العمل به من باب الاحتياط فانه غير مقدم عليهما، بل يجب العمل بـالعموم أو المـطلق، كـما لايخفى.

ويلحق به في ظهور الثمرة ما اذا كان مفاد كل من العام والخاص حكماً الزامياً بأن يكـون مفاد العام وجوب اكرام العلماء ومفاد الخاص حرمة اكرام العالم الفاسق مـثلاً. فـعلى القـول بحجية الاخبار لا اشكال في تقديم الخاص على العمومات و تخصيصها به، و أما على القـول بوجوب العمل بالأخبار الدالة على الخاص من باب الاحتياط فلا يمكـن الاحـتياط؛ فـان العلم الاجمالي بارادة العموم من بعض العمومات يقتضي الاحتياط بالفعل والعلم الاجمـالي بصدور جملة من المخصصات يقتضي الترك، فيكون المـقام حـينئذٍ نـظير دوران الامـر بـين المحذورين، والعقل حينئذٍ يحكم بالتخيير بين الفعل والترك. فيتضح الفرق بين القول بحجية الخبر وبين القول بوجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط.

وأما إذا كان مفاد العام أو المطلق حكماً ترخيصياً ومـفاد الخـاص حـكماً الزامـياً وهـو عكس الاول فلا فرق بين القول بحجيّة الخبر وبين القول بوجوب العمل بـالخبر مـن بـاب الاحتياط؛ وذلك لتعين العمل بالخاص في جـميع الاطـراف ولو كـان العـمل بـه مـن بـاب الاحتياط؛ إذ العلم الاجمالي بصدور جملة من المخـصصات المشـتملة عـلى أحكـام الزامـية يوجب سقوط الاصول اللفظية عن الحجية، كما هو الحال في الاصول العملية؛ فانّ اجراءها في جميع الاطراف يستلزم المخالفة العملية القطعية وفي بعضها ترجيح بلا مـرجـح. فـلامجال للقول بانّ العموم أو الاطلاق حجة في مدلوله ولا يرفع اليد عنهما إلّا بحـجّة أقـوى، والعـلم الاجمالي بارادة العموم في بعض الموارد مما لااثر له؛ اذ المفروض كـون مـفاد العـموم حـكماً ترخيصياً، وقد تقدم أنه لا أثر للعلم الاجمالي فيما اذا لم يكن متعلقاً بحكم الزامي. فـفي هـذا

الفرض لاتظهر ثمرة بين القول بحجية الخبر والقول بوجوب العمل به من باب الاحتياط.[1]

وعليه فما ذكره الشيخ من عدم جواز مخالفة الاصول اللفظية بالخبر بناء على الدليل المذكور صحيح بالنسبة الى غير الصورة الاخيرة من الصورتين المتقدمتين، وأما بالنسبة الى الصورة الاخيرة فلايصحّ؛ لما عرفت من وجوب الاتباع عن الخبر الدال على الحكم الالزامي وتقديمه على العام أو المطلق الدال على الحكم الترخيصي، وليس هذا إلّا هو معنى الحجية، ولا فرق في هذه الصورة بين القول بلزوم العمل بالخبر بالدليل النقلي وبين حجيته بالدليل العقلي؛ للزوم العمل به على كلا التقديرين في الصورة الأخيرة. هذا كلّه هو حكم الخبر بناء على لزوم العمل به بالدليل العقلي في قبال الاصول اللفظية.

وأما حكم الخبر في قبال الاصول العملية بناء على لزوم العمل بالخبر بالدليل العقلي. **فيمكن أن يقال:** إن كانت الأخبار نافية والاصول مثبتة فلا اشكال حينئذٍ في تقديم الاصول المثبتة؛ لوجود موضوعها وهو الشك بعد عدم حجية الخبر. هذا مضافاً الى أنه لايلزم عن جريان الاصول المثبتة مخالفة عملية. وأما اذا قلنا بحجية الاخبار فلاريب في أن مع الاخبار لايبق موضوع الاصول المذكورة، كما لايخفى.

و إن كانت الأخبار مثبتة أيضاً في الفرض المذكور وكانا متوافقين فلا اشكال أيضاً في جريان الأُصول المذكورة على القول بوجوب الخبر من باب الاحتياط؛ لأنّ المانع من جريان الأُصول أمران، وكلاهما مفقودان: أحدهما ارتفاع موضوع الأصل وهو الشك وهو مفقود لعدم العلم الوجداني ولعدم حجية الخبر على الفرض، وثانيهما لزوم المخالفة العملية القطعية والمفروض كون الاصول مثبتة للتكليف كالأخبار، فلايلزم من جريان الأُصول المذكورة مخالفة عملية، فلامانع من جريانها، هذا بخلاف ما اذا قلنا بحجية الخبر لارتفاع موضوع الأُصول حينئذٍ، كما لايخفى.

وأما إذا لم يكونا متوافقين كأن يكون مفاد الأخبار حرمة الجمعة أو وجوب الدعاء عند

---

(١) راجع مصباح الاصول: ج ٢ ص ٢١٠ ـ ٢١٣.

رؤية الهلال ويكون مفاد الأُصول هو العكس فمقتضى القاعدة هـو التـخيير؛ لدوران الأمـر بين المحذورين، لانّ مخالفة الاصول مخالفة للشـمول القـطعي لحـديث (لاتـنقض) وطـرح الاخبار يوجب مخالفة للعلم الاجمالي، وهذا بخلاف ما اذا قلنا بحجية الخبر فانّ مع الخـبر لايبق موضوع للاصول، كما لايخفى.

وإن كانت الأخبار نافية والأُصول نافية فلامانع من جـريان الأُصـول أيـضاً؛ لوجـود موضوعها وعدم لزوم المخالفة العملية بناء على عدم حـجية الخـبر، وإلّا فـلايبق مـوضوع للأُصول المذكورة، كما لايخفى.

وإن كانت الأخبار مثبتة والاصول نافية فلامجال لجريان الاصـول فـيما اذا حـصل مـن جريانها العلم القطعي بمخالفتها مع الواقع المعلوم بالعلم الاجمالي، بخـلاف مـا اذا لم يحـصل العلم المـذكور، فالمسألة مبنية على جـريان الاصـول في بـعض اطـراف المـعلوم بـالاجمال وعدمه. هذا بخلاف ما اذا قلنا بحجية الخبر فانّ مع الخبر لا يبق موضوع للاصول مطلقاً، كما لايخفى.

فالثمرة بين حجية الخبر وبين لزوم العمل بالخبر بالدليل العقلي واضحة؛ فإنّ مع حـجيّة الخبر يقدم الخبر على الأصل في جميع الصور.

وبما ذكرناه يظهر صحة ما أفاد الشيخ‌ؒ من أن معنى حجية الخبر كونه دليـلاً مـتبعاً في مخالفة الأُصول العملية، وهذا المعنى لايثبت بالدليل المذكور، فلاتغفل.

و **منها:** ما حكي عن صاحب الوافية من أنّا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القـيامة سـيما بالاصول الضرورية كالصلاة والزكاة والصوم والحج والمتاجر والأنكحة ونحوها مع انّ جلّ اجزائها وشرائطها وموانعها انما يثبت بالخبر الغير القطعي بحيث نقطع بخروج حـقايق هـذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بالخبر الواحد.

والجواب عنه هو الجواب عن الوجه الأول الذي اعتمد عليه الشيخ الأعظم سابقاً. هذا مضافاً الى أنّ اختصاص دائرة العلم الاجمالي بالأجزاء والشرائط يوجب خـروج الأخـبار

الدالة على الواجبات أو المحرمات النفسية والأخبار الدالة على الاستحباب والكراهة و الاباحة عن الحجية، مع أنّ المدعى هو حجية جميع الأخبار، وعليه فالدليل أخص من المدعى.

التنبيه التاسع:

أنّ الأدلة الشرعية الدالة على حجية الخبر الواحد قاصرة الشمول بالنسبة الى الموضوعات لاختصاصها بالأحكام ومعالم الدين، نعم لابأس بالتمسك ببناء العقلاء على حجية الخبر الواحد في الموضوعات أيضاً؛ لعدم اختصاص البناء بموارد الأحكام، والمفروض هو عدم ثبوت ردع عن ذلك.

و يمكن أن يقال: يكفي في الردع الأخبار الواردة في اعتبار التعدد في الموضوعات، وهي متعددة.

منها: خبر مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة والمملوك عندك لعلّه حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً أو امرأة تحتك وهي اختك أو رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أوتقوم به البينة.(١)

أورد عليه:

أوّلاً: بأنها ضعيفة السند؛ لعدم ثبوت وثاقة مسعدة بن صدقة.

و ثانياً: بأنه لم يثبت حقيقة شرعية للبينة في المعنى المصطلح عليه عند الفقهاء، بل هي لغة تشمل مطلق الحجة ولو كانت خبر العدل الواحد.

و ثالثاً: بأنّه لو سلمنا ارادة البينة المصطلحة فالحصر المستفاد منه إنّما هو بالاضافة الى مورده مما ثبتت الحلية فيه بالامارة أو الاستصحاب، وأما غيره فالرواية أجنبية عنه، وإلّا لزم تخصيص الأكثر لثبوت الحرمة بالاستصحاب والاقرار وحكم الحاكم.(٢)

---

(١) الوسائل: الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ح ٤.

(٢) دروس في فقه الشيعة: ج ١ ص ١١٥.

و يمكن الجواب عن الاشكالات المذكورة على خبر مسعدة بانّ اعتماد الصدوق على كتاب مسعدة، مضافاً الى ما ذهب اليه السيد المحقق البروجردي﵀ على المحكي من وحدته مع مسعدة بن زياد يكفي في وثاقة مسعدة، هذا مع وقوعه في اسناد كامل الزيارات، فتأمّل.

ثم أن البينة الاصطلاحية شائعة مع عصر الصادقين﵉ وحملها على البينة اللغوية لا موجب له.

وأما تخصيص الرواية بموردها فلاوجه له؛ لانّ العبرة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد.

ودعوى لزوم تخصيص الأكثر لو لم تخصص بموردها مندفعة بأنّ التخصيص العنواني لا يستلزم ذلك، فافهم.

وعليه فالحصر في الرواية حصر حقيقي لا اضافي، وهو يصلح لردع السيرة العقلائية على حجية خبر الثقة في الموضوعات، ولكن بعد في النفس شيء من ناحية ضعف السند ومن جهة عدم تمامية الدلالة.

ومنها: الأخبار الواردة في لزوم شهادة العدلين كخبر عبدالله بن سليمان عن أبي عبدالله﵇ في الجبن قال: كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة.[1]

و مورده وإن كان الميتة، ولكن يمكن الغاء الخصوصية، إلّا أنّ الرواية ضعيفة بضعف بعض رواته.

وصحيحة منصور ابن حازم المروية في رؤية الهلال: فان شهد عندك شاهدان مرضيان بأنّهما رأياه فاقضه.[2]

وصحيحة الحلبي عن أبي عبدالله﵇: أن علياً﵇ كان يقول: لا أجيز في الهلال إلّا شهادة رجلين عدلين.[3]

و صحيحة حماد بن عثمان عن أبي عبدالله﵇ قال: قال أمير المؤمنين﵇: لايجوز شهادة النساء في الهلال، ولا يجوز إلّا بشهادة رجلين عدلين.[4]

---

(١) الوسائل: الباب ٦١ من أبواب الاطعمة المباحة ح٢.

(٢) الوسائل: الباب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان: ح ٤.

(٣) الوسائل: الباب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان ح ١.

(٤) الوسائل: الباب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان.

وغير ذلك من الأخبار ممّا دلّ على لزوم شهادة عدلين في ثبوت الهلال. وتقريب الاستدلال بها على عدم كفاية قول الثقة أنها دلت على اعتبار البينة، ولا خصوصية لمورد الهلال، فمع دلالة تلك الأخبار لامجال للأخذ ببناء العقلاء.

ويمكن الجواب عنه بأنّه: لا اشكال في دلالتها على لزوم شهادة عدلين في ثبوت الهلال، وإنّما الكلام في أن هذه الأخبار مختصة بموردها أو يعم غيرها، والغاء الخصوصية مشكل مع أنّ مورد هذه الروايات مما لايحصل عادة الوثوق النوعي بشهادة واحد من الثقات أو العدول؛ لعدم رؤية الاخرين الذين في صدد الرؤية، فاعتبار شهادة العدلين في مثل هذه الموارد لاينافي وجود بناء العقلاء في غيرها مما يحصل الوثوق النوعي بشهادة أحد من الثقات كإخبار الثقة بعزل الوكيل كما صرح بكفايته في خبر هشام بن سالم[(١)] أو إخبار البائع الثقة باستبراء الامة كما في خبر حفص بن البختري[(٢)] أو إخبار الثقة بالوصية كما في خبر اسحاق بن عمار[(٣)] أو إخبار الثقة بدخول الوقت كما في خبر ذريح[(٤)] وغير ذلك من الموارد.

و **منها:** خبر علقمة قال: قال الصادق عليه السلام: وقد قلت له: يا ابن رسول‌الله أخبرني عمن تقبل شهادته ومن لاتقبل. فقال: يا علقمة كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته. قال: فقلت له: تقبل شهادة مقترف بالذنوب؟ فقال: يا علقمة لو لم تقبل شهادة المقترفين للذنوب لما قبلت إلّا شهادة الانبياء والاوصياء عليهم السلام؛ لأنهم المعصومون دون سائر الخلائق. فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر، وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً، ومن اغتابه بما فيه فهو خارج من ولاية الله داخل في ولاية الشيطان.[(٥)]

---

(١) الوسائل: الباب ٢ من أبواب كتاب الوكالة: ح ١.

(٢) الوسائل: كتاب التجارة الباب ١١ من أبواب بيع الحيوان: ح ٢.

(٣) الوسائل: الباب ٩٧ من أبواب الوصايا: ح ١.

(٤) الوسائل: الباب ٣ من أبواب الاذان والاقامة: ح ١.

(٥) الوسائل: الباب ٤٠ من أبواب الشهادات: ح ١٣.

بدعوى أنّ قوله (أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان) يدل على أنّ الخبر الواحد عن الذنب لايثبت شيئاً. ولا يضر بذلك دلالة الرواية على أنّ الاصل هو العدالة، مع أنّ مقتضى أكثر الاخبار عدم كفاية الأصل المذكور.

واللازم هو حمل الرواية على أنّ المركوز في ذهن السائل من العدالة هو ما لايحتمل في حقه ترك أوامر الله تعالى كما أفاد الفاضل الشعراني أو حملها على ما اذا كان له حسن الظاهر أو غير ذلك.

لانّ المقصود من الاستدلال هو هذه الفقرة، ولكن الرواية ضعيفة لضعف طرقها.

و **منها:** موثقة السكوني عن جعفر عن أبيه عليهما السلام: أنّ شهادة الأخ لاخيه تجوز إذا كان مرضياً و معه شاهد آخر.[1]

و لايخفى عليك أن شهادة الأخ لأخيه لا تخلو عن مظنة الاتهام، وعليه فاعتبار التعدد في مثله لايكون دليلاً على ردع بناء العقلاء على خبر الثقة في الموضوعات، هذا مضافاً الى أنّ اعتبار التعدد في مقام القضاء لاينافي اعتبار خبر الثقة في سائر الموارد.

و**منها:** موثقة طلحة بن زيد عن أبي عبدالله عن أبيه عن علي عليه السلام: أنّه كان لايجيز شهادة رجل على رجل إلّا شهادة رجلين على رجل[2]. وهو صريح في عدم كفاية شهادة رجل واحد.

ولكن يمكن أن يقال: أن المقصود من الرواية بقرينة رواية طلحة بن زيد عن أبي عبدالله عليه السلام عن أبيه عن علي عليه السلام: أنّه كان لا يجيز شهادة على شهادة في حدّ[3] هو الشهادة على الشهادة. ولو سلم أن المراد هو الشهادة على شيء فهو مختص بباب القضاء، ولايشمل غيره.

والحاصل: أن الروايات المذكورة محمولة على موارد خاصة كمورد القضاء أو مورد

---

(١) الوسائل: الباب ٤٠ من أبواب الشهادات: ح ١٩.

(٢) الوسائل: الباب ٤٤ من أبواب الشهادات: ح ٢.

(٣) الوسائل: الباب ٤٥ من تلك الأبواب: ح ١.

الشهادة على الشهادة أو مورد لايحصل الوثوق النوعي بخبره حتى عند عرف العقلاء.

وبعد حمل هذه الروايات على تلك الموارد فلا وجه لرفع اليد عن بناء العقلاء في موارد ثبوته؛ لوجود البناء وعدم ثبوت الردع وإن كان مقتضى الاحتياط هو مراعاة التعدد، كما لايخفى.

التنبيه العاشر:

أن حجية الظن الخاص اما تكون بمعنى جعل غير العلم علما بالتعبد فمع هذا التعبد يجوز الاخبار عن الشيء و لو لم يحصل العلم الوجداني به و يترتب على المخبر به آثاره الواقعي لقيام الحجة عليه و حينئذٍ تشمل حجية الخبر جميع الامور التكوينية والتاريخية كما سيأتي أن شاءالله تعالى في التنبيه الثاني من تنبيهات الانسداد. و اما تكون الحجية بمعنى كون الظنّ منجزاً و معذّراً، فيختصّ حجّية الظنّ الخاص بما اذا كان مؤدى الخبر اثراً شرعياً فلا تعمّ الامور التكوينية و التاريخية اذ لامورد للمعذريه و المنجزيّة بالنسبة اليها و جواز الاخبار عن تلك الاشياء متفرع على العلم بها و المفروض عدم حصول العلم بها و لايجوز الاخبار التي بما في الرواية من الثواب و العقاب بل اللازم ان يقال عند الأخبار بهما روى انّه من صام فى رجب كان له كذا.

و لذا قال السيد المحقق الخوئي لايجوز على مبنى من ذهب الى أن الحجية بمعنى جعل المنجز او المعذر الإخبار البتّ بما في الروايات من الثواب على المستحبات او الواجبات بل لابد من نصب قرينة دالة على انه مروي عن الائمة بان يقال روى انّه من صام في رجب كان له كذا، راجع التنبيه الثاني من تنبيهات الانسداد.

و مما ذكرنا يظهر حكم ماذا قلنا بان حجية الظن الخاص تكون بمعنى جعل المماثل اذ لايصلح ذلك إلاّ في دائرة الاحكام الشرعية. فلا تعمّ غيرها اذ لاحكم شرعي فيه حتى يجعل مماثله عند الاخبار به فتدبر جيداً.

الخلاصة

التنبيهات

التّنبيه الأوّل:

أنّ اعتبار الأخبار من باب التعبّد لاالإرشاد إلى بناء العقلاء و اعتبار الوثوق و الإطمئنان النّوعي بمؤدّاه ولذا يجوز الأخذ بإطلاق الأخبار ولو لم يثبت إطلاق البناء.

و الشاهد لذلك وقوع التعبّد بالرّاجح من المتعارضين عند ترجيح أحدهما بإحدى المرجّحات مع أنّ المرجّحات المذكورة في الأخبار لاتوجب الإطمئنان النوعي بالمؤدّى أو وقوع التعبّد بالتخيير عند عدم وجود المرجّحات مع أنّ البناء حينئذ على التساقط.

و هكذا يعتضد ذلك أيضاً بوقوع التعبّد بالأخبار ولو مع كثرة الوسائط مع أنّه لايحصل الإطمئنان أحياناً بسبب كثرة الوسائط أو بوقوع التعبّد بتقديم أخبار ثقات الشّيعة على أخبار ثقات العامّة عند اختلافهما مع أنّه لافرق بينهما عند العقلاء كما لايخفى.

كلّ ذلك شاهد على أنّ اعتبار الأخبار من باب الإمضاءات التعبّديّة لاالإرشاد المحض إلى بناء العقلاء.

إنّا لانقول لا بناء من العقلاء على اعتبار أخبار الثّقات بل نقول لاوجه لحمل أدلّة اعتبار الأخبار على الإرشاد بل هي تفيد التعبّد بالأخبار والمستفاد منها هو الأعم ممّا عليه بناء العقلاء وممّا ذكر ينقدح أنّه لاوجه لحمل سيرة المسلمين أيضاً على السّيرة العقلائيّة.

التّنبيه الثّاني:

أنّ ممّا استدلّ به لحجّيّة أخبار الثّقات هو استقرار سيرة المسلمين على استفادة الأحكام الشّرعيّة من أخبار الثّقات المتوسّطة بينهم وبين المعصوم عليه السلام أو المجتهد ولا يعتنون باحتمال الخلاف.

أُورد عليه **أوّلاً**: بأنّه كيف يجتمع استقرار السّيرة المذكورة مع اختلاف جماعة من العلماء مثل السيّد و القاضي و ابن زهرة و الطّبرسي و ابن إدريس في جواز العمل بمطلق الخبر فإنّ هؤلاء العلماء و مقلّديهم يخالفون في العمل و مع مخالفتهم لامجال لدعوى قيام سيرة المسلمين على العمل بالخبر الواحد.

اللّهمّ إلّا أن يقال: مامن سيرة إلّا تخالفها جماعة ألا ترى أنّ السّيرة على رجوع الجاهل إلى العالم ومن ذلك خالف فيه الأخباريّون فالملاك في تحقّق السّيرة هو قيام غالب النّاس بحيث يكشف عن رأي الشّارع وهو حاصل وإن خالفها جماعة فتدبّر.

و **ثانياً:** بأنّه لو سلّم اتّفاقهم على ذلك لم يحزر أنّهم اتّفقوا بما هم مسلمون أو بما هم عقلاء ولو لم يلتزموا بدين.

ويمكن الجواب عنه بأنّه لاموجب لإرجاع سيرة المسلمين إلى سيرة العقلاء بعدما نرى من الاختلاف بينهما في جواز العمل وعدمه في بعض الأحوال كحال كثرة الوسائط أو حال التعارض و ترجيح أحدهما بالصّفات أو بالمخالفة مع العامّة أو بالموافقة مع الكتاب أو التخيير عند عدم المرجّحات فإنّ الاختلاف المزبور يشهد على أنّ سيرتهم ثابتة بما هم مسلمون لابما هم عقلاء فتدبّر جيّداً.

وعليه فسيرة المسلمين كالأخبار في إفادة حجّيّة خبر الثقات مطلقاً سواء حصل الإطمئنان النوعي أو لا.

نعم لايبعد تقييدها بما دلّت عليه أخبارنا من تقديم الثّقة الإمامي على الثّقة العامي عند المخالفة.

و دعوى اختصاص السّيرة المذكورة بما إذا حصل الإطمئنان بحيث لايعتني باحتمال الخلاف ممنوعة لوجدان السّيرة المتشرّعة على نقل الثّقات ولو لم يحصل الاطمئنان النّوعي إذ لا دلالة بين كون الرّاوي ثقة و أميناً و بين الوثوق بصدور ماأخبر به لاحتمال الخطأ والاشتباه وتعمّد الكذب فيما إذا أحرز الوثاقة بقيام البيّنة أو بحسن الحال.

نعم يمكن الدعوى المذكورة في سيرة العقلاء فإنّها كما أفاد سيّدنا الأُستاذ استقرّت على العمل بخبر الثّقة من جهة الوثوق به حيث بنقل الثّقة أو العادل تحصيل الوثوق غالب من قوله حيث لايحتمل عرفاً تعمّده للكذب في شخص هذا الخبر ففي الحقيقة العمل يكون على طبق الوثوق والإطمئنان.

التّنبيه الثّالث:

أنّه لايخفى عليك وقوع التعبّد بالخبر الواحد الثّقة بعدما عرفت من الأخبار الكثيرة الدالّة على حجيّة قول الثّقات.

ودعوى أنّ التعبّد في خبر الثّقة لامجال له لأنّ وثاقة الشخص إمّا تحصل بالجزم بها من طريق المعاشرة أو بشهادة الإمام عليه السلام بالوثاقة الموجبة للجزم به لعدم احتمال الخطأ فيها وفي مثلها لايتوقّف قبول قول الثّقة على التعبّد للجزم بصدقه بلا تردّد وحيث إنّ الإرجاعات الواردة في الأخبار من هذا القبيل فلا يستفاد منها التعبّد بل تتكفّل الإرشاد إلى وثاقته فيترتّب عليها القبول عقلاً للجزم بصدقه لاتعبّداً فما نحتاج إلى التعبّد.

مندفعة بأنّ النصوص لاتنحصر في النّصوص التي هي إرجاعات المعصوم عليه السلام وقد عرفت النصوص الدالّة على تقرير العامّة على العمل بما روى الثّقات عندهم عن علي عليه السلام.

كخبر شبيب بن أنس وداود بن فرقد وأيضاً عرفت النّصوص الدالّة على اعتماد أصحابنا على نقل الثّقات ولم ينهوا عنه والنّصوص الدالّة على التوجّه النهي عن أخبار غير ثقات العامّة هو الخيانة ومقتضاها هو جواز النقل عنهم عند انتفاء الخيانة.

و الأخبار الدالّة على مفروغية كون خبر الثّقة في نفسه حجّة وإنّما السؤال عن حاله عند ابتلائه بالمعارض وإلى غير ذلك من الرّوايات الدالّة على حجّيّة خبر الثقات ولو لم نعاشرهم ولم يثبت توثيقهم بسبب قول الإمام المعصوم عليه السلام هذا مضافاً إلى أنّ بعض الإرجاعات معلّل بعنوان الكلّي من الثّقة المأمون ومن المعلوم أنّ هذا العنوان الكلّي ليس ممّا أخبر عنه الإمام عليه السلام بوثاقته حتّى لا يتوقّف قبوله على التعبّد لحصول الجزم به.

وأيضاً أنّ الإرجاعات إلى الموثّقين بتوثيق الإمام لايختصّ بمن سمع من الإمام عليه السلام توثيقه بل الأمر كذلك لمن سمع من الواسطة ومن المعلوم أن بعد وجود الواسطة قد لايحصل القطع والجزم بوثاقة الواسطة ومع عدم الجزم بها يمكن التعبّد.

وبالجملة لامجال لإنكار التعبّد رأساً وجعل الأخبار إرشاداً كما لايخفى.

التّنبيه الرّابع:

أمّا الوثوق الفعلي بالصدور بمنزلة العلم بالصدور فكما أنّ العلم حجّة عقلاً ولا يحتاج إلى الإمضاء فكذلك مايقوم مقامه من الوثوق الفعلي ثمّ إنّ العلم والوثوق الفعلي لايكون مشمولاً للآيات النّاهية عن العمل بالظنّ لخروج العلم أو الوثوق الفعلي عنها بالتخصّص.

وعليه فإذا وثقنا وثوقاً فعليّاً بصدور خبر ولو كان مرسلاً أو مسنداً بسند ضعيف فالخبر حجّة عقلاً ويصلح للاستشهاد إليه للوثوق الفعلي.

ولعلّ من هذا الباب اعتماد الأصحاب على ماروي بسند صحيح عن أصحاب الإجماع لأنّ ذلك يكشف عن احتفاف رواياتهم بقرائن توجب الوثوق الفعلي لهم بصدورها وإن وقع في الطريق غير الثّقات أو كان الطّريق مرسلاً أو مرفوعاً.

هذا بناء على أنّ معنى اجتمعت العصابة على تصحيح مايصحّ عنهم بمعنى تحقّق الإجماع على تصحيح المروي لاالرّاوي وحينئذ يكون الإجماع كاشفاً عن احتفاف الرّاوي بأُمور توجب الوثوق الفعلي بوثاقته.

وأيضاً يمكن أن يكون من هذا الباب اعتماد الأصحاب على المتون المنقولة في كتب علي بن بابوية وهداية الصّدوق ونهاية الشّيخ وغيرهم فإنّهم اطمأنوا بالإطمئنان الفعلي بصدورها بسبب عمل الأصحاب بها وحينئذٍ إن حصل لنا ذلك الاعتماد الفعلي فهو حجّة ولعلّ اعتماد جلّ الأصحاب أو كلّهم مع اختلاف مشاربهم واستعداداتهم حاك عن مقرونية المتون أو المروي بالقرائن المحسوسة التي تصلح لإيجاد الوثوق والإطمئنان الفعلي لنا أيضاً وإلّا لما أجمعوا عليه مع اختلاف مبانيهم.

التّنبيه الخامس:

أنّه لايبعد دعوى أنّ الوثوق النوعي بالصّدور ممّا يصلح للاحتجاج عند العقلاء وإن لم يقرن بالوثوق الفعلي أو لم يكن الرّاوي ثقة وذلك لأنّ الوثوق النوعي طريق عقلائي و لذا يصحّ احتجاج الموالي على عبيدهم بذلك ودعوى اختصاص الطريق العقلائي بخصوص

نقل الثّقات مندفعة لصحيحة الاحتجاج المذكور ألا ترى أنّ الإنسان إذا اطمأن بأنّ سفر البحر وركوب السّفينة لايوجب الغرق لنفسه وماله وحصل له هذا الإطمئنان من أخبار المخبرين يقدم على هذا السفر مع انّه محتمل مع ذلك للغرق ولكن يعامل معه معاملة المعدوم.

و هذا مرتكز في نفوسهم والإرتكاز يمنع عن خطور خلافه في ذهن نوع الأفراد ومع عدم خطور خلافه في الذهن لايخطر ببالهم أنّ حجّيّة هذا الأمر الإرتكازي موقوف على عدم منع المولى بل الإطمئنان المذكور حجّة فعليّة تنجيزيّة فلذا لو ورد من الشّارع النهي عن العمل بالظنّ ينصرف عندهم إلى غير الإطمئنان النوعي و يعاملون مع الإطمئنان المذكور معاملة العلم و إن كان غير علم.

و لو كان للشارع طريقة أُخرى لزم عليه أن يُبيّنها ويظهرها بالتّصريح و التّنصيص وحيث لم يرد شيء في ذلك يكشف أنّ الشّارع اكتفى بطريقة معمولة عند النّاس.

و دعوى أنّ المسلم هو حجّيّة خبر الثّقة وإلاّ فمجرّد الوثوق بصدوره إذا كان الرّاوي غير ثقة غير معلوم الحجّيّة لو لم يكن معلوم العدم أترى أنّه إذا حصل الثّقة بصدق الخبر من طريق الرّؤيا مثلاً فهذا الخبر حجّة عند العقلاء كلّا ومن الواضح أنّ موضوع الأخبار هو كون راوي الخبر ثقة وجعله طريقاً إلى الثّقة بالصّدور لو كان فإنّما هو بإلغاء الخصوصيّة العقلائيّة ولا يوافق عليها العقلاء هنا بل هم يرون خبر الثّقة حجّة.

مندفعة بما عرفت من وجود البناء على حجّيّة الوثوق والإطمئنان النّوعي بالصّدور من دون حاجة إلى إلغاء الخصوصيّة و الشّاهد عليه صحّة الاحتجاج المذكور ولا ملازمة بين وجود البناء على حجّيّة الوثوق النّوعي والإطمئنان بالصدور في المرتكزات العرفيّة وبين حجّيّة الوثوق الحاصل بالرؤيا لأنّ الحجّيّة تابعة لوجود البناء فإذا علمنا به في المرتكزات دون الحاصل بالرؤيا اختصّت الحجّيّة بالمرتكزات العرفيّة كما لايخفى.

التّنبيه السّادس:

في انجبار الخبر الضّعيف بعمل المشهور و لايذهب عليك أنّ عمل الأصحاب بالخبر

الضعيف يوجب الوثوق بالصّدور كما أنّ إعراضهم عن العمل بالخبر ولو كان صحيحاً يكشف عن اختلاله بشرط أن لايكون الإعراض اجتهادياً و إلّا فلا يكشف عن شيء كما لايخفى.

و دعوى أنّ الخبر الضّعيف لايكون حجّة في نفسه على الفرض و كذلك فتوى المشهور أو عملهم غير حجّة على الفرض وانضمام غير الحجّة إلى غير الحجّة لايوجب الحجّيّة فإنّ انضمام العدم إلى العدم لاينتج إلّا العدم.

و عمل المشهور ليس توثيقاً عمليّاً للمخبر حتّى يثبت بذلك كونه من الثّقات فيدخل في موضوع الحجّيّة لأنّ العمل مجمل لايعلم وجهه فيحتمل أن يكون عملهم به كما ظهر لهم من صدق الخبر ومطابقته للواقع بحسب نظرهم واجتهادهم لالكون المخبر ثقة عندهم هذا بالنّسبة إلى الكبرى.

وأمّا الصّغرى وهي استناد المشهور إلى الخبر الضعيف في مقام العمل والفتوى فإثباتها أشكل من إثبات الكبرى لأنّ القدماء لم يتعرّضوا للاستدلال في كتبهم ليعلم استنادهم إلى الخبر الضّعيف فمن أين يستكشف عمل القدماء بخبر ضعيف واستنادهم غاية الأمر أنّا نجد فتوى منهم مطابقة لخبر ضعيف ومجرّد المطابقة لايدلّ على أنّهم استندوا في هذه الفتوى إلى هذا الخبر إذ يحتمل كون الدّليل عندهم غيره فتحصّل أنّ القول بانجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور غير تامّ صغرى وكبرى.

مندفعة **أوّلاً**: بأنّ انضمام غير الحجّة إلى غير الحجّة ربّما يكون موجباً للحجّيّة ألا ترى في الخبر المتواتر أنّ كلّ خبر ليس في نفسه حجّة ولكن مع الانضمام وحصول التواتر يكون حجّة والوجه في ذلك هو تراكم الاحتمالات إلى أن تصير ظنّاً ثمّ مع تراكم الظّنون وحصول الإطمئنان أو العلم فالعلم والإطمئنان حجّة.

و هكذا الأمر في المقام فالخبر وإن لم يكن في نفسه حجّة ولكن مع اقترانه بمثل عمل الأصحاب يحصل الإطمئنان بالصدور إذ الأصحاب لم يعملوا بما ليس بحجّة فعملهم

يكشف عن اقتران الخبر بما يوجب الإطمئنان بصدوره وعليه فلا مجال للمناقشة في الكبرى ثمّ دعوى عدم إحراز عمل الأصحاب مناقشة صغرويّة و هكذا احتمال كون عملهم اجتهادياً و البحث بعد فرض الاستناد و العلم به و الكشف عن اقتران الخبر بالقرائن المحسوسة بحيث لو اطّلعنا عليه لوثقنا بالصدور كما وثقوا به.

و **ثانياً**: بأنّ الكلام في الوثوق بالصدور لا توثيق المخبر فالقول بأنّ العمل بخبر ضعيف لا يدلّ على توثيق المخبر أجنبيّ عن المقام.

و **ثالثاً**: بأنّ المتون المفتى بها في عبارات بعض القدماء كعلي بن بابوية والصدوق في الهداية والشّيخ في النّهاية وغيرهم روايات وأخبار استندوا إليها في الفتاوى ويكفي في الوثوق بصدورها عملهم بها والفتوى بها فلا وجه للقول بأنّ القدماء لم يتعرّضوا للاستدلال بالروايات في كتبهم ليعلم استنادهم إلى الخبر.

و **رابعاً**: بأنّ مطابقة فتوى القدماء للخبر الضّعيف و إن لم تدلّ على استنادهم إلى خصوص الخبر الضعيف لاحتمال أن يكون الدّليل عندهم غيره ولكن تصلح للوثوق بصدور مضمون الخبر لأنّ القدماء لم يفتوا من دون دليل فإذا أجمعوا على الفتوى بشيء يكشف ذلك عن وجود دليل تامّ الدّلالة على ذلك سواء كان هو الخبر الضّعيف أو غيره ممّا يكون مطابقاً له في المضمون و على كلّ تقدير يحصل الوثوق بصدور مضمون الخبر وإن لم يعلم إستنادهم إلى خصوص الخبر الضّعيف فلا تغفل.

فتحصّل أنّ القول بانجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور أو فتاويهم تامّ كبرى وصغرى عند إحراز عملهم بالخبر الضعيف أو بما يطابقه في المضمون فتدبّر جيّداً.

وهكذا يتمّ القول بأنّ إعراض المشهور عن العمل بالخبر مع وضوح صحّته وتماميّة دلالته يوجب الوهن في الخبر ويكشف عن اختلال في الرّواية من ناحية الصّدور وإلّا فلا وجه لإعراضهم مع تماميّة السّند والدلالة ولا فرق في ذلك بين الشهرة والإجماع واختصاص الوهن بإعراض الإجماع عن الخبر لا وجه له.

التّنبيه السّابع:

أنّه لاتفاوت في حجّيّة الآحاد من الأخبار بين المنقولة بالواسطة و بين المنقولة بلا واسطة في شمول أدلّة الاعتبار من السيرة و بناء العقلاء و الرّوايات الدالّة على حجّيّة الخبر الواحد و تخصيص الأدلّة بالمنقولة بلا واسطة لاوجه له.

ودعوى أنّ الخبر مع الواسطة خبر عن الموضوع لاالحكم الشّرعي الكلّي والمشهور عدم حجّيّة الخبر في الموضوعات بل لابدّ فيها من قيام البيّنة إذ ليس في النّصوص الدالّة على اعتبار الخبر مايدلّ على حجّيّة الخبر مع الواسطة.

والأخبار التي بأيدينا كلّها من هذا القبيل لأنّها منقولة بالواسطة فالنّصوص الدالّة على اعتبار الأخبار لاتنفع في إثبات حجّيّتها.

و يشهد له خبر مسعدة بن صدقة الذي فيه: و الأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة بناء على أنّ المراد من البيّنة هي البيّنة الاصطلاحيّة.

مندفعة **أوّلاً**: بأنّ مورد خبر مسعدة بن صدقة هي الموضوعات الصّرفة التي لاارتباط لها مع الحكم بل هي مجرّد الموضوع وهذا بخلاف المقام فإنّ الخبر عن الخبر ينتهي إلى نقل الحكم و عليه فلا يكون المقام مشمولاً لخبر مسعدة بن صدقة و لاأقل من الشكّ و معه فلا يرفع اليد عن عموم أدلّة اعتبار أخبار الآحاد بما هو مشكوك في مفهومه من جهة اختصاصه بمورده أو عدمه هذا مضافاً إلى مافيه من ضعف السّند.

و ثانياً: بأنّه لو سلّمنا شمول مثل خبر مسعدة بن صدقة للمقام فيقدّم أدلّة اعتبار الخبر لقوّة ظهورها في شمول الخبر مع الواسطة كقوله عليه السلام **«ائت أبان ابن تغلب فإنّه قد سمع منّي حديثاً كثيراً فما رواه لك فأروه عنّي»** و من المعلوم أنّ الأمر بالرّواية عن الرّواية من دون شرط يشمل الرّواية مع الواسطة أيضاً هذا مضافاً إلى أنّ قوله عليه السلام **«فأروه عنّي»** يدلّ على الأمر بالرّواية عن الرّواية و هي الرّواية مع الواسطة، وكغيره من الرّوايات المتعدّدة المتضافرة الدالّة على جواز الرّواية ولو مع الواسطة أو تقرير الرّواية ولو مع الواسطة أو الرّواية مع الواسطة.

و ثالثاً: بقيام السّيرة القطعيّة على عدم الفرق بين المنقولة بدون الواسطة و بين المنقولة مع الواسطة فتحصّل أنّه لاإشكال في شمول أدلّة الاعتبار للمنقولة مع الواسطة هذا بحسب مقام الإثبات.

وأمّا بحسب مقام الثّبوت فقد يشكل في ذلك إمّا بأنّ معنى حجّيّة الخبر هو وجوب التّصديق بمعنى لزوم ترتّب الأثر الشّرعي على الخبر و عليه فالحكم بحجّيّة الخبر مع الواسطة يتوقّف على أمرين: أحدهما إحراز نفس الخبر. وثانيهما وجود أثر شرعي حتّى يحكم بترتّبه عليه و من المعلوم أنّ في المقام لايحرز الواسطة و لا أثرها إلّا بنفس حجّيّة الخبر ولازم ذلك هو تقدّم المتأخّر مضافاً إلى لزوم اتّحاد الحكم و الموضوع.

و توضيح ذلك أنّ خبر الكليني محرز لنا بالوجدان ومع الإحراز المذكور يحكم بحجّيّته و وجوب تصديقه بالمعنى المذكور بمقتضى أدلّة حجّيّة الأخبار و أمّا خبر من يروي عنه الكليني ممّن كان متقدّماً عليه و خبر المتقدّم عليه ممّن تقدّم عليه من الرواة إلى أن ينتهي إلى الإمام المعصوم عليه السلام فهو غير محرز لنا بالوجدان وإحرازه بنفس الحكم بحجّيّة خبر الكليني والحكم عليه بنفس هذه الحجّيّة يستلزم أن يكون الخبر المحرز من ناحية هذه الحجّيّة متقدّماً على نفس هذه الحجّيّة مع أنّه متأخّر عنها فالحكم بالحجّيّة في المقام مع هذه الخصوصيّة يوجب أن يتقدّم المتأخّر و هو محال.

و يمكن الجواب عنه بأنّ الإشكال ناشٍ من توهّم كون الحكم بالحجّيّة حكماً شخصيّاً و القضيّة قضيّة خارجيّة و أمّا إذا كان الحكم بالحجّيّة بنحو القضيّة الحقيقيّة فلا يلزم هذا الإشكال أصلاً فإنّ الحكم بحجّيّة خبر الكليني يوجب إحراز خبر من يروي عنه الكليني فبعد الإحراز المذكور يشمل القضيّة الحقيقيّة لفرد آخر منها لاعين الفرد الثّابت بخبر الكليني.

و مع تعدّد الحكم بتعدّد الأفراد لايلزم أيضاً إشكال اتّحاد الحكم والموضوع إذ الحكم يوجب ترتيب ماللمخبر به و هو خبر من يروي عنه الكليني ليس بنفس شخص الحكم في

دليل حجيّة خبر الكليني بوجوب تصديق خبر العادل بل يكون بفرد آخر من أفراد القضيّة الحقيقيّة و قد يشكل ذلك إمّا بأنّ التعبّد بحجيّة الخبر يتوقّف على أن يكون المخبر به بنفسه حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعي مع قطع النظر عن دليل حجيّة الخبر ليصحّ التعبّد بالخبر بلحاظه و إلّا فالتعبّد بحجيّة الخبر فيا لم يكن له حكم شرعي أو أثر شرعي لغو محض و لاارتباط له بالشرع و مقتضى ذلك أنّ دليل الحجيّة لايشمل الأخبار مع الواسطة لأنّها ليست إلّا الخبر عن الخبر وهذا الإشكال يجري في أخبار جميع سلسلة الرّواة إلّا الخبر المنتهي إلى قول الإمام عليه السلام.

ويمكن الجواب بأنّ الطريق إلى أحد المتلازمين طريق إلى الآخر و إن لم يكن المخبر ملتفتاً إلى الملازمة فحينئذ نقول يكفي في حجيّة خبر العادل انتهاؤه إلى أثر شرعي فكما أنّ الطريق إلى الحكم الشّرعي العملي طريق إليه و يشمله أدلّة الحجيّة فكذلك الطريق إلى طريق الحكم الشّرعي أيضاً طريق إلى الحكم الشرعي ويشمله أدلّة الحجيّة.

وعليه فنفس خبر العادل كخبر الشّيخ الطّوسي عن خبر العادل كالشّيخ المفيد إلى أن ينتهي إلى المعصوم عليه السلام يكون موجباً لكشف الظنّ النوعي بقول المعصوم فتشمله أدلّة التعبّد. فيكون حجّة ولا حاجة إلى شمول أدلّة التعبّد بنفس الوسائط حتّى يقال لاأثر للوسائط.

التّنبيه الثّامن:

أنّه ربّما يستدلّ على حجيّة الخبر بالوجوه العقليّة.

منها أنّا نعلم إجمالاً بصدور أكثر الأخبار أو كثير منها واحتمال الجعل لايكون في جميع الأخبار فإذا ثبت العلم الإجمالي بوجود الأخبار الصّادرة فيجب الاحتياط بالعمل لكلّ خبر مع عدم المعارض والعمل بمظنون الصّدور أو مظنون المطابقة للواقع عنه وجود المعارض.

و فيه أنّ مقتضى هذا الدّليل هو وجوب العمل بالخبر المقتضي للتّكليف لأنّه الذي يجب العمل به و أمّا الأخبار النّافية للتّكليف فلا يجب العمل بها كما لايخفى و أيضاً معنى حجيّة

الخبر كونه دليلاً متّبعاً في مخالفة الأُصول العمليّة و الأُصول اللفظيّة مطلقاً و هذا لايثبت بالدليل المذكور.

لايقال إنّ العلم الإجمالي بورود التخصيص في بعض العمومات يوجب سقوط أصالة العموم أو الإطلاق عن الحجّيّة.

لأنّا نقول نعم ولكن العلم الإجمالي بإرادة العموم أو الإطلاق في بعض العمومات يقتضي وجوب الاحتياط بالعمل بجميع العمومات والمطلقات الدالّة على التكاليف الإلزاميّة والخاصّ المذكور لايكون حجّة ليكون موجباً لانحلال العلم الإجمالي و حينئذ فالثمرة بين القول المذكور بالاحتياط من جهة العلم الإجمالي وبين القول بحجّيّة الخبر واضحة حيث إنّه إن قلنا بحجّيّة الخبر فهو مقدّم على العامّ أو المطلق وإن قلنا بوجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط فالخبر ليس مقدّماً على العامّ أو المطلق بل يجب العمل بالعموم أو المطلق كما لايخفى.

و يظهر الثمرة أيضاً إذا كان مفاد كلّ من العامّ أو الخاصّ حكماً إلزامياً بأن يكون مفاد العام وجوب إكرام العلماء و مفاد الخاص حرمة إكرام العالم الفاسق مثلاً فعلى القول بحجّيّة الأخبار لاإشكال في تقديم الخاصّ على العمومات وتخصيصها به و على القول بوجوب العمل بالأخبار من باب الاحتياط فلا يمكن الاحتياط في الفروض و يكون المقام نظير دوران الأمر بين المحذورين و العقل يحكم حينئذٍ بالتّخيير.

هذا معنى الكلام في بيان الثّمرة بين حجّيّة الخبر وبين لزوم العمل بالخبر بالدّليل العقلي بالنّسبة إلى الأُصول اللّفظية.

و أمّا بالنّسبة إلى الأُصول العمليّة فإن كانت الأخبار نافية والأصول مثبتة فلا إشكال في تقديم الأُصول المثبتة لوجود موضوعها وهو الشكّ بعد عدم حجّيّة الخبر بخلاف ما إذا كان الخبر حجّة فإنّه مقدّم على الأُصول المثبتة إذ لايبقى موضوع الأُصول المذكورة مع الخبر الحجّة كما لايخفى و إن كانت الأخبار مثبتة و كانت متوافقة مع الأُصول فلا إشكال أيضاً في

جريان الأُصول المذكورة على القول بوجوب الخبر من باب الاحتياط دون القول بحجّيّة الخبر فإنّه لاورود لموضوع الأصول حينئذٍ بناء على المعروف.

وإذا لم يكونا متوافقين كأن يكون مفاد الأخبار حرمة الجمعة ومفاد الأُصول هو العكس فمقتضى القاعدة هو التخيير لأنّ مخالفة الأُصول مخالفة للشمول القطعي لحديث (لا تنقض) وطرح الأخبار يوجب مخالفة العلم الإجمالي بخلاف ماإذا قلنا بحجّيّة الخبر فإنّ مع الخبر لايبقى موضوع للأُصول.

وإن كانت الأخبار نافية والأُصول نافية فلا مانع من جريان الأُصول لوجود موضوعها ولا يلزم من ذلك المخالفة العمليّة على عدم حجّيّة الخبر.

وإن كانت الأخبار مثبتة والأُصول نافية فالمسألة مبنيّة على جريان الأُصول في بعض أطراف المعلوم بالإجمال وعدمه بخلاف ماإذا قلنا بحجّيّة الخبر فإنّ مع الخبر لايبقى موضوع للأُصول مطلقاً.

فانقدح أنّ معنى حجّيّة الخبر كونه دليلاً متّبعاً في مخالفة الأُصول العمليّة و هذا المعنى لايثبت بلزوم العمل بالخبر بالدّليل العقلي.

التّنبيه التّاسع:

أنّ الأدلّة الشرعيّة الدالّة على حجّيّة الخبر الواحد قاصرة الشمول بالنّسبة إلى الموضوعات لاختصاصها بالأحكام ومعالم الدّين.

نعم يمكن التمسّك ببناء العقلاء على حجّيّة الخبر الواحد في الموضوعات بعد عدم اختصاص بنائهم بموارد الأحكام والمفروض عدم ثبوت الردع عن ذلك البناء أشكل ذلك بأنّ البناء المذكور مردوع بمثل الأخبار الواردة في اعتبارا لتعدّد في الموضوعات وهذه الأخبار متعدّدة.

منها خبر مسعدة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثّوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة

والمملوك عندك لعّله حرّ قد باع نفسه أو ضرع فبيع قهراً أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة.

بدعوى أنّه يدلّ على حصر حقيقي فيستفاد منه عدم حجّيّة الخبر الواحد في الموضوعات مالم يتعدّد ويصدق عليه البيّنة.

أورد عليه **أوّلاً**: بضعف السّند لعدم ثبوت وثاقة مسعدة بن صدقة وإن حكي عن السيّد المحقّق البروجردي اتّحاده مع مسعدة بن زياد.

و **ثانياً**: بأنّه لم يثبت حقيقة شرعيّة للبيّنة ولعلّ المراد منها معناه اللغوي و هو الحجّة و هي تصدق على الخبر الواحد **اللّهمّ إلاّ أن يقال**: إنّ البيّنة الاصطلاحيّة شائعة في عصر الصادقين عليهماالسّلام و حملها على البيّنة اللغويّة لاموجب له.

و **ثالثاً**: بأنّه لو سلّمنا إرادة البيّنة المصطلحة فالحصر المستفاد منها إنّما هو بالإضافة إلى موردها ممّا ثبتت الحلّيّة فيه بالأمارة أو الاستصحاب وأمّا غيره فالرّواية أجنبيّة عنه وإلاّ لزم تخصيص الأكثر لثبوت الحرمة بالاستصحاب و الإقرار و حكم الحاكم **اللّهمّ إلاّ أن يقال**: إنّ التّخصيص الأكثر لايلزم إذاكان التّخصيص عنوانيّاً.

فتحصّل أنّه لم يثبت ردع عن بناء العقلاء.

و منها الأخبار الواردة في لزوم شهادة العدلين في الموارد الخاصّة كالميتة و رؤية الهلال بدعوى أنّها تدلّ على عدم كفاية قول الثّقة و حيث لاخصوصية لتلك الموارد فيستفاد منها عدم جواز الاكتفاء بقول الثّقة في جميع الموارد و هذا يثبت الردع عن بناء العقلاء.

و أُجيب عن ذلك بأنّ هذه الأخبار مختصّة بمواردها و إلغاء الخصوصيّة مشكل فاعتبار شهادة العدلين في مثل هذه الموارد لاينافي وجود بناء العقلاء في غيرها ممّا يحصل الوثوق النّوعي بشهادة أحد من الثقات.

التّنبيه العاشر:

أنّ حجّيّة الظنّ الخاصّ إمّا تكون بمعنى جعل غير العلم علماً بالتعبّد فمع هذا التعبّد يجوز

الإخبار عن الشيء ولو لم يحصل العلم الوجداني به و يترتّب على المخبر بـه آثـاره الواقـعي لقيام الحجّة عليه وحينئذ تشمل حجّيّة الخبر جميع الأمور التكوينيّة والتاريخيّة كما سيأتي إن شاء الله تعالى في التّنبيه الثّاني من تنبيهات الانسداد.

وإمّا تكون الحجّيّة بمنعى كون الظنّ منجّزاً ومعذّراً فيختصّ حجّيّة الظنّ الخـاصّ بمـا إذا كان مؤدّى الخبر أثراً شرعيّاً فلا تعمّ الأُمور التكـوينيّة والتـاريخيّة إذ لامـورد للـمعذّريّة والمنجّزيّة بالنّسبة إليها وجواز الإخبار عن تلك الأشياء متفرّع على العلم بهـا والمـفروض عدم حصول العلم بها ولا يجوز الإخبار الّتي بمـا في الرّواية من الثواب والعقاب فـاللاّزم أن يقال عند الإخبار بها روى أنّه من صام في رجب مثلاًكان له كذا.

٨ـ الظن المطلق

و لايخفى عليك أن الظن المطلق يكون في مقابل الظن الخاص كخصوص الخبر أو خصوص ظهورات الالفاظ ونحوهما من الظنون الخاصة.

ثم إنّ الادلة التي أقاموها في المقام على حجية الظن المطلق لاتدل على حجية خصوص الظن الخبري وإن كان الخبر مطلقاً أو قسم منه متيقن الثبوت من هذه الادلة التي لاتدل إلّا على حجية الظن في الجملة.

وبهذا يظهر الفرق بين الأدلة التي اقيمت في المقام وبين الادلة التي مضت لحجية الخبر من الآيات والروايات؛ فإنها دلت على حجية خصوص الظن الخبري مثلاً، بخلاف أدلة المقام فأنها تقوم على اعتبار الظن المطلق، ولانظر لها الى خصوص الظن الخبري ونحوه، كما هو واضح.

ثمّ إنّ الوجوه التي ذكروها في المقام لاثبات حجية الظن المطلق على قسمين:

الأول: ما لا يختص بزمان الانسداد، بل يشمل زمان الانفتاح وزمان امكان تحصيل العلم أو العلمي بالأحكام الواقعية.

و الثاني: ما يختص بزمان انسداد باب العلم أو العلمي، وهو الذي يعبر عنه بالظن الانسدادي، ولذا يقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل:

في الوجوه التي ذكروها لحجية الظن المطلق من دون اختصاص لها بزمان الانسداد، و هي متعددة:

الوجه الأوّل:

أنّ في مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنّة للضرر، وحيث أن دفع الضرر لازم، فالواجب هو لزوم التبعية عما ظنه من الحكم المذكور، وهذا هو معنى الحجية.

و هذا الدليل مركب من الصغرى والكبرى:

أما الصغرى وهي أن مخالفة المجتهد لما ظنّه مظنة للضرر فلأنّ الظن بالوجوب ظنّ باستحقاق العقوبة على الترك كما أن الظن بالحرمة ظن باستحقاق العقوبة على الفعل أو لأنّ الظنّ بالوجوب ظن بوجود المفسدة في الترك كما أن الظن بالحرمة ظنّ بالمفسدة في الفعل بناء على قول العدلية بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

و أمّا الكبرى و هو وجوب دفع الضرر فهو حكم الزامي عقلي يدركه كل عاقل بحيث لو تخلف عنه استحق العقوبة والمذمة، ولذا استدل به المتكلمون على وجوب شكر المنعم ووجوب النظر في المعجزة ولزوم استماع دعوى النبي أو الولي، كما لايخفى.

أورد عليه الشيخ الأعظم ﷺ بأنّ الصغرى ممنوعة سواء كان المراد من الضرر المظنون هو العقوبة أو المفسدة.

أمّا إذا كان المراد من الضرر المظنون هو العقوبة فلانّ استحقاق العقاب على الفعل أو الترك كاستحقاق الثواب عليهما ليس ملازماً للوجوب والتحريم الواقعيين، كيف و قد يتحقق التحريم ونقطع بعدم العقاب في الفعل كما في الحرام والواجب المجهولين جهلاً بسيطاً أو مركباً، بل استحقاق الثواب والعقاب إنّما هو على تحقق الاطاعة والمعصية اللتين لاتتحققان إلّا بعد العلم بالوجوب والحرمة أو الظنّ المعتبر بهما.(١)

وبعبارة أُخرى: استحقاق العقاب من آثار تنجز التكليف لا من لوازم وجوده الواقعي، ولا يتنجز التكليف إلّا بالوصول، ومع عدم العلم الوجداني به أو الحجة المعتبرة لا وصول، ومع عدم الوصول لاتنجز للتكليف الواقعي، ومع عدم تنجز التكليف الواقعي لاعقاب على مخالفته؛ لأنه عقاب بلا بيان بحكم العقل، كما لايخفى.

والظن الغير المعتبر لايوجب تنجيز التكليف الواقعي؛ لأنه ليس ببيان عند العقلاء، ولايصل التكليف بالظن الغير المعتبر كما لايصل بالشك، فلاملازمة بين الظن الغير المعتبر بالتكليف وبين الظن بالعقاب؛ لما عرفت من أن استحقاق العقاب متفرع على تنجز

---

(١) فرائد الاصول: ص١٠٨.

التكليف، وهو لايحصل عند العقلاء إلّا بالوصول، وهو لايتحقق إلّا بالعلم أو قيام الظن المعتبر عليه، والمفروض هو العدم.

نعم لو لم نقل باستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان كان احتمال العقوبة في فرض الظن الغير المعتبر بالحكم موجوداً، أو معه تجري قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل؛ ولذا قال **الشيخ الأعظم**: نعم لو ادعي أن دفع الضرر المشكوك لازم توجه فيما نحن فيه الحكم بلزوم الاحتراز في صورة الظن بناء على عدم ثبوت الدليل على نفي العقاب عند الظن، فيصير وجوده محتملاً، فيجب دفعه.(١)

وهكذا قال صاحب الكفاية: **إلّا أن يقال**: أن العقل وإن لم يستقل بتنجزه بمجرد الظن الغير المعتبر بالحكم بحيث يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته، إلّا أنّه لايستقل أيضاً بعدم استحقاقها معه، فيتحمل العقوبة حينئذٍ على المخالفة. ودعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبة جداً لاسيّما اذا كان هو العقوبة الاخروية.(٢)

و عليه فمع ضميمة هذه الصغرى مع الكبرى تفيد وجوب التبعية عما ظنه المجتهد من الحكم.

ولكن دعوى عدم استقلال العقل بعدم استحقاق العقوبة مع وجود الظن الغير المعتبر مع أن التكليف غير واصل بمجرد الظن الغير المعتبر، كماترى. ولذا صرح الشيخ الأعظم بعد ما عرفت من عبارته بقوله: لكنه رجوع عن الاعتراف باستقلال العقل وقيام الاجماع على عدم المؤاخذة على الوجوب والتحريم المشكوكين.(٣)

كلام حول حق الطاعة

ربما يقال: إنّ حق الطاعة لله تعالى ثابت على عبيده، وعلى هذا الاساس يحكم العقل

---

(١) فرائد الأصول: ص١٠٩.

(٢) الكفاية: ج٢ ص ١١٠ ـ ١١١.

(٣) فرائد الاصول: ص١٠٩.

بوجوب اطاعة الله ولو في موارد احتمال التكليف، فكما أن الانسان اذا علم بتكليف من الله كان من حق الله تعالى أن يمتثله، فكذلك اذاظن بالتكليف أو احتمله كان من حق الله تعالى أيضاً أن يأتي به ويمتثله حتى يؤدي اليه تعالى حقه. و هذا الادراك العقلي لايختص بالتكاليف المعلومة، بل هو موجود في المحتملات و المظنونات ما لم يرخص الشارع في ترك التحفظ والاحتياط. وعليه فالبراءة العقلية لا أصل لها؛ لانه اذا كان حق الطاعة يشمل التكاليف المشكوكة فهو بيان رفع البيان.

فلايكون عقاب الله للمكلف اذا خالفها قبيحاً؛ لانّ المخالف يفرط في حق مولاه بالمخالفة فيستحق العقوبة، ومع عدم جريان قاعدة قبح العقاب فاحتمال العقوبة موجود، ومع وجود احتمال العقوبة في المظنونات والمشكوكات يجب دفعه؛ لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل أو المظنون ويتم البرهان.

و يمكن الجواب عنه بانّ المعلوم من طريقه الشارع أنه لم يتخذ في باب الامتثال طريقة غير طريقة العقلاء. ولولا ذلك لبيّن طريقة اخرى غير طريقتهم في اطاعة الموالي. ولو بينها لشاعت ولبانت في مثل هذه المسألة التي تكون مورد الابتلاء، والطريق العقلائي في الاطاعة والامتثال هو لزومها عند احراز موضوعها، بخلاف ما اذا لم يثبت موضوعها، و عليه فاذا ثبت أن حق الطاعة في الموالي العرفية يختص بالتكاليف المعلومة فحق الطاعة في مورد الله سبحانه وتعالى أيضاً كذلك.

و لايوجب أوسعية حقه تعالى رفع اليد عن الطريقة العقلائية بعد عدم اتخاذ الشارع طريقه اخرى غير طريقة العقلاء في مقام الامتثال ومن المعلوم أن كبرى لزوم اطاعة الله كسائرالكبريات النقلية والشرعية تتوقف على احراز الموضوع، وبدونه لاتنتج الحكم بلزوم الاتيان بالشيء أو الترك. فالمحتملات لايحرز كونها اطاعة للمولى، و مع عدم الاحراز فلا يجب الاطاعة فيها، واحتمال العقوبة فيها ينتفي بقاعدة قبح العقاب بلا بيان بعد اختصاص حق الطاعة بالتكاليف المعلومة بالعلم الوجداني أو العلمي عند العقلاء؛ اذ لا

مانع من جريان قاعدة قبح العقاب بلابيان في الموارد المشكوكة، ومع جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان ينتفي احتمال العقوبة، ومع انتفاء احتمال العقوبة يختل البرهان المذكور.

لا يقال: أن مورد جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان عند العقلاء مختص بما اذا امكن البيان ومع ذلك لم يبين، وأما اذا لم يمكن البيان كما اذا وضع مثلاً شخص يده على فم المولى ومنعه عن التكلم و احتملنا أن المولى أراد بيان وجوب كذا أو حرمة كذا فلاتجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وجميع الموارد المحتملة للتكاليف تكون من هذا القبيل، فان المولى مع حدوث الموانع من الظلمة والكذبة لا يتمكن من البيان، فلايجوز الأخذ بقاعدة قبح العقاب بلا بيان في تلك الموارد لنفي العقوبة المحتملة عند العقلاء، ومعه فاحتمال العقوبة موجود، ويتم البرهان بضميمة كبرى وجوب دفع الضرر المظنون أو المحتمل.

لانا نقول: موارد قاعدة قبح العقاب بلا بيان ثلاثة:

أحدها: الموارد التي أمكن للمولى البيان و لم يبين ففي هذه الصورة يقبح العقوبة من دون فرق في ذلك بين التكاليف الواردة من ناحية المولى الحقيق وهو الله سبحانه وتعالى و بين التكاليف الواردة من الموالي العرفية.

و ثانيها: هي الموارد التي لا اشكال في عدم جريانها فيها وهي الموارد التي فرض العلم بوجود الارادات الحتمية فيها مع عدم تمكن المولى من البيان لوجود مانع يمنعه عن البيان أو لوجود الغفلة أو النوم عن الالتفات اليه حتي يأمر و ينهى. و قياس مقامنا بهذه الموارد مع وجود الشك في ارادة المولى و أن علمنا اجمالاً بحدوث الموانع من الظلمة و الكذبه قياس مع الفارق اذ كل مورد يشك فيه لم يعلم بالارادة الحتميّة حتى تكون الارادة المعلومة بمنزلة البيان.

و ثالثها: هي الموارد التي يشك في أنّها من قبيل الموارد الاولى أو الثانية ففي هذه الموارد تجري القاعدة عند العقلاء إلّا في بعض مهام الامور خصوصاً مع ما يترتب عليه من اختلال النظام والعسر والحرج.

و عليه فدعوى عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان في جميع الموارد المشكوكة بعدما عرفت من أن الشارع لم يتخذ طريقة أخرى في الامتثال كما ترى.

فتحصّل: أنّ دعوى استقلال العقل بعدم المؤاخذة على الأحكام المشكوكة كما أفاد شيخنا الأعظم غير بعيدة، ومعه لايحرز الصغرى لوجوب دفع الضرر المظنون أو المحتمل.

قال المحقق العراقيّ: إن كان المراد من الضرر المظنون هو الضرر الاخروي أي العقوبة فالصغرى ممنوعة، لعدم استلزام الظن بالتكليف للظن بالعقوبة على المخالفة مع حكم العقل الجزمي بقبح العقاب بلا بيان.(١)

و مما ذكرنا يظهر الكلام فيما قيل من أنه لو جاء احتمال العقاب ولو لاحتمال انّ العقلاء والعقل يرون الظن بمنزلة الشبهة البدوية قبل الفحص فالعقاب وإن لم يكن مظنوناً بل محتملاً، ولا محالة لاتتم صغرى هذا الدليل لانتفاء الظن بالفرض، إلّا أنّ مجرد احتماله كاف لوجوب دفعه كما في الكفاية.

وذلك لما عرفت من أنّ مع جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان أو بناء العقلاء على عدم المؤاخذة في المحتملات من التكاليف أو البراءة الشرعية لامورد لاحتمال العقاب، ومع عدم احتمال العقوبة لامورد لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، كما لايخفى. قال سيدنا **الاستاذ المحقق الداماد**: و تنقيحه يستدعي رسم مقدمة هي أن العبد في مقام اطاعة المولى اما أن يشك في التكليف لكنه يعلم انه لو كان ثابتا في الواقع لما امكن ابلاغ المولى اياه لمانع عقلي كالخوف و غيره او عادي كالتوهين لمقامه لواراد طلب العبد و اعلامه مقاصده.

او يشك فيه و في وجود المانع عقليا او عاديا في الابلاغ و الاعلام او يشك فيه و يعلم بصدور بعض التكاليف من قبله لكنه عرض الاختفاء لبعض الاسباب الخارجية بحيث لم يكن للمولى في ذلك تقصير.

او يعلم بصدور التكاليف ايضا لكنه يشك في أن هذا الموضوع هل من مصاديق

---

(١) نهاية الافكار: ج٣ ص١٤٤.

موضوع الحكم ام لا او يشك فيه و يعلم انه لو كان ثابتا فى الواقع ليس للمولى مانع عن اعلامه مطلقا.

اذا عرفت ما ذكرنا فنقول لااشكال فى أن العقلاء بما هم كذلك لايتوقفون فى محتمل المطلوبية ولايقتحمون فى محتمل البغوضية فى مقاصدهم و اغراضهم فى شيء من الموارد و اذا كانوا كذلك فى الامور الراجعة اليهم فبطريق اولى فى الامور الراجعه الى مواليهم لانهم يرون العبد فانياً فى مقاصد المولى و بمنزلة اعضائه و جوارحه بحيث يجب أن يكون مطلوبه مطلوب المولى و غرضه غرضه لاغرض نفسه و مطلوبه فاذا كان العبد فى اموره بحيث ينبعث او يرتدع باحتمال النفع و الضرر فيجب عليه بطريق اولى أن يرتدع بمجرد احتمال كون هذا مطلوبا للمولى او كون ذاك مبعوضا له و اذا كان هذا حكم العقلاء بما هم فكيف يحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان.

نعم لما يؤدى الاعتناء بمجرد الاحتمال فى الموارد التى عرفت الى اختلال النظام و عدم نظم المعاش بنوا على الحكم بالعدم فيالم يكن للمولى مانع لاعقلى و لاعادى عن اعلام مقاصده و لم يكن مانع ايضا عن وصوله الى العبد بعد صدوره عنه و حيث لم يردعهم المولى عن هذا البناء يحتجون عليه فيا اراد المولى ان يعاقبهم على ترك محتمل المطلوبية او فعل محتمل المبغوضية بانك لواردت لكان عليك الاظهار و الاعلام و هذا النباء كبنائهم على حجية الظواهر لتنظيم امور المعاش فانه لولاه لكان الامر مؤديا الى الاختلال و الاغتشاش[1]

و لقائل أن يقول لو سلمنا وجود بناء العقلاء على الاحتياط فى جميع الموارد المذكورة حتى مع عدم العلم بالتكليف بمجرد احتماله فلايمكن الاستدلال به للاولوية فى المقام لان بناء الشارع على الاخذ بالسهولة و مع هذا الفرق بين مولى الموالى و سائر العقلاء كيف يمكن التعدى عن مورد البناء الى المقام بالاولوية فلاتغفل.

---

(١) المحاضرات ٢ / ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

هذا مضافا الى أن وجود البناء على الاحتياط فيما اذا شك في اصل التكليف و في وجود المانع عقليا او عاديا في الابلاغ و الاعلام او فيما اذا شك في التكليف و علم أن التكليف له لو كان ثابتاً في الواقع لما امكن ابلاغ المولى اياه لمانع عقلى او عادى غير محرز.

كما انه لابناء على الاحتياط فيما اذا شك في التكليف و علم انه لو كان ثابتا في الواقع ليس للمولى مانع عن اعلامه مطلقا و سيأتى أن شاء الله تعالى بقيه الكلام في الموضعين من البراءة فانتظر

هذا تمام الكلام فيما اذا كان المراد من الضرر المظنون هو العقوبة فقد عرفت أن الصغرى ممنوعة، فيختل بذلك القياس المذكور لحجية الظن المطلق.

وأما اذا كان المراد من الضرر المظنون هو الظن بالالقاء في المفسدة أو الظن بتفويت المصلحة ففيه أيضاً منع الصغرى كما في فرائد الاصول حيث قال: أن الضرر بهذا المعنى وإن كان مظنوناً إلّا أن حكم الشارع قطعاً أو ظناً بالرجوع في مورد الظن الى البراءة والاستصحاب وترخيصه لترك مراعاة الظن أوجب القطع أو الظن بتدارك ذلك الضرر المظنون، وإلّا كان ترخيص العمل على الأصل المخالف للظن القاء في المفسدة أو تفويت المصلحة.

ولذا وقع الاجماع على عدم وجوب مراعاة الظن بالوجوب أو الحرمة اذا حصل الظن من القياس وعلى جواز مخالفة الظن في الشبهات الموضوعية حتى يستبين التحريم أو تقوم به البيّنة.(۱)

لايقال: أن تدارك الضرر ممنوع؛ لامكان أن يكون ملاك جعل الحجية مصلحة عامة أو دفع مفسدة عامة راجعة الى أصل الشريعة لا الى اشخاص المكلفين، فهنا أيضاً ربما كان مصلحة رفع التكليف الغير المعلوم في مثل البراءة الشرعية والاستصحاب هي أن لاتكون الشريعة صعبة مضيقة حرجية لكي لاينزجر ابناء النوع الانساني عنها ويدخلوا فيها

(۱) فرائد الاصول: ص۱۰۹ ـ ۱۱۰.

أفواجاً، وهي مصلحة رفيعة لازمة الرعاية، ورعايتها لاتنافي وقوع المكلف في الضرر الدنيوي الذي هو من قبيل الملاكات.

لانا نقول: مع الغمض عن كون المفاسد والمصالح المظنونة أيضاً من المصالح والمفاسد العامة إن تدارك الضرر أو المفسدة أو تفويت المصلحة كما يحصل بالمصلحة العائدة الى الشخص لأهمية المصلحة أيضا، فكذلك يحصل بالمصالح العامة الاجتماعية؛ لأنّ الشخص من جملة المجتمع وينتفع بتلك المصالح ايضاً، ولذا لاتأبى النفوس عن جعل الجهاد أو الخمس والزكاة، مع أن هذه الأحكام لاتخلو عن الضرر النفسي أو المالي الشخصي، ولكن هذه الأضرار متداركة بالمصالح العامة العائدة الى المجتمع الذي يكون الشخص فرداً منه، وهو كاف في خروج الموضوع الضرري عن موضوع الحكم العقلي بوجوب دفعه، كما لايخفى.

هذا كله مضافاً الى ما في الكفاية من قوله: وأمّا المفسدة فلانها وإن كان الظنّ بالتكليف يوجب الظن بالوقوع فيها لو خالفه، إلّا أنّها ليست بضرر على كل حال؛ ضرورة إن كل ما يوجب قبح الفعل من المفاسد لايلزم أن يكون من الضرر على فاعله، بل ربما يوجب حزازة ومنقصة في الفعل بحيث يذمّه عليه فاعله بلا ضرر عليه أصلاً. وأمّا تفويت المصلحة فلاشبهة في أنه ليس فيه مضرة، بل ربما يكون في استيفائها المضرّة كما في الاحسان بالمال.[1]

فمع التدارك أو عدم ملازمة الظن بالتكليف للظن بالضرر فلامجال لقاعدة دفع الضرر المظنون هاهنا اصلاً؛ لعدم احراز موضوعها كما لايخفى.

هذا كله مع الغمض عما يرد على الكبرى في هذا المقام فقد ذهب المحقق العراقي في نهاية الأفكار الى أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر الدنيوي ليس إلّا من باب الارشاد.[2] ومن المعلوم أنّ معنى كونه ارشاداً أنه لايستتبع حكماً شرعياً بحيث يترتب على مخالفته عقوبة

---

(١) الكفاية: ج٢ ص١١١.

(٢) نهاية الافكار: ج٢ ص١٤٤.

وراء الضرر الذي ارتكبه ووقع فيه. وعليه فلايصلح للاستدلال بهذه الكبرى على وجوب التبعية عن الظن بحيث يترتب العقوبة على مخالفة الظن.

ولكن يمكن أن يقال: أن حمل حكم العقل في جميع الموارد على الارشاد مع أن بعض المضار ولو كانت دنيوية مما يحكم العقل بقبح ارتكابها كقتل الشخص نفسه محل تأمل ونظر، ولعل من هذه الموارد المفاسد المظنونة التي تحوط الانسان بسبب مخالفة الأحكام المظنونة الشاملة لجميع أموره وشؤونه، وعليه فلايصح حصر حكم العقل في الارشاد بالنسبة الى الضرر الدنيوي.

ثمّ إنّ المراد من حكم العقل هو الاذعان بقبح الاقدام على الضرر، وهذا الاذعان مما نجده بالوجدان بالنسبة الى بعض الظنون.

و **دعوى:** أنّ ملاك التقبيح هو بناء العقلاء وبناؤهم على مدح فاعل بعض الأفعال من جهة كونه ذا مصلحة عامة موجبة لانحفاظ النظام، كما أنّ ذم فاعل بعضها الآخر من جهة كونه ذا مفسدة مخلة بالنظام؛ ولذا توافقت آراء العقلاء الذين على عهدتهم حفظ النظام بايجاد موجباته واعدام موانعه على مدح فاعل ما يحفظ به النظام وذم فاعل ما يخل به. و الاقدام على الضرر الشخصي ليس كذلك، وعليه فلايكون قاعدة دفع الضرر قاعدة عقلائية.

مندفعة: بأنّ حكم العقل بقبح فعل أو حسنه ليس من باب المشهورات العقلائية، بل هو حكم عقلي ناش من قبح الظلم وحسن العدل، ومن المعلوم انهما لايتوقفان على الاجتماع وآراء العقلاء، بل هو ثابت ولو في فرض كون الانسان وحيداً ليس معه غيره.

ثمّ أن المحقق الاصفهاني ﷺ ذهب الى أن الضرر المظنون مما ينفر عنه كل ذي شعور، ومجرد ذلك لايجدي في ترتب العقوبة على مخالفة المظنون.[1]

و لايخفى ما فيه من أنّ ذلك لاينافي أن يحكم به العقل أو الشرع أيضاً في بعض أقسام الضرر كأكل الخبائث، فانّ النفوس متنفرة عنها ومع ذلك يحكم العقل أو الشرع بتركه لئلا

---

(١) نهاية الدراية: ج ٢ ص ٩٦ و ١٩٢ و ٣٠٤.

يرتكبه بعض النفوس بدواع أُخر. وبالجملة أن العمدة هو منع الصغرى، وأما الكبرى فهي ثابتة في الجملة.

الوجه الثاني:

أنّه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح، وعليه فيجب الأخذ بالظن المطلق، وهذا هو معنى حجية الظن.

ربما يجاب عنه بمنع الكبرى بدعوى أنه ليس ترجيح المرجوح على الراجح قبيحاً؛ لأنّ المرجوح قد يوافق الاحتياط. فالأخذ بالمرجوح حينئذٍ حسن عقلاً، وليس بقبيح.

أجاب عنه شيخنا الأعظم‌ﷺ بأنّ المرجوح المطابق للاحتياط ليس العمل به ترجيحاً للمرجوح، بل هو جمع في العمل بين الراجح والمرجوح، مثلاً إذا ظنّ عدم وجوب شيء وكان وجوبه مرجوحاً فحينئذٍ الاتيان به من باب الاحتياط ليس طرحاً للراجح في العمل؛ لأنّ الاتيان لاينافي عدم الوجوب.(١)

فالأولى هو أن يجاب عنه بمنع الصغرى؛ إذ كبرى قبح ترجيح المرجوح على الراجح واضحة ولا مجال لأنكارها.

فنقول: انّ الاستدلال بذلك إن كان في صورة الانفتاح كما هو محلّ الكلام في هذا المقام فلا دوران حينئذٍ؛ لأنّ بعد قيام العلم أو العلمي بالنسبة الى الأحكام الواقعية ينحل العلم الاجمالي بالأحكام في موارد العلم والعلمي، ولا علم بوجودها بين مورد الظن وبين طرفه من الشك والوهم حتى يقال لزم الأخذ بالظن لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح، وحينئذٍ فمع عدم العلم بوجود الأحكام الشرعية بين الظن وطرفه من الشك والوهم يرجع الى البراءة العقلية أو الشرعية في جميع الاطراف، ولايلزم منه ترجيح المرجوح على الراجح؛ لان نسبة البراءة الى جميع الاطراف متساوية.

و إن كان الاستدلال بذلك في صورة الانسداد ولزوم الأخذ بالظن أو طرفه من الشك والوهم دار الأمر بين ترجيح الظن وترجيح طرفه، ولكنه يتوقف على تمامية مقدمات

---

(١) فرائد الاصول: ص ١١٠.

الانسداد، وهي فيما اذا ثبت التكليف ولم ينحل العلم الاجمالي ولم يمكن الاحتياط عقلاً كصورة استلزام الاحتياط باختلال النظام أو شرعاً كصورة استلزام الاحتياط للعسر والحرج، وإلّا فمع الانحلال أو إمكان الاحتياط فلا تصل النوبة الى الدوران بين ترجيح الراجح وترجيح المرجوح؛ لأنّ اللازم عليه أن يعمل بموارد الانحلال أو يعمل بالاحتياط في جميع الاطراف لقاعدة الاشتغال.

وبالجملة فاثبات الصغرى يحتاج الى تامية مقدمات الانسداد، وهو خارج عن هذا المقام؛ لأنّ محل البحث هو ملاحظة الدليل لاثبات حجية الظن من دون الاختصاص بحال الانسداد.

ولقد أفاد وأجاد شيخنا الأعظم‌ؒ حيث قال في مقام تحليل الجواب وتوضيحه: أن تسليم القبيح فيما اذا كان التكليف وغرض الشارع متعلقاً بالواقع ولم يمكن الاحتياط، فانّ العقل قاطع بأنّ الغرض إذا تعلق بالذهاب الى بغداد وتردد الأمر بين الطرفين أحدهما مظنون الايصال والآخر موهومه فترجيح الموهوم قبيح؛ لأنّه نقض للغرض.

وأمّا إذا لم يتعلق التكليف بالواقع أو تعلق به مع إمكان الاحتياط فلايجب الأخذ بالراجح بل اللازم في الأول هو الأخذ بمقتضى البراءة وفي الثاني الأخذ بمقتضى الاحتياط. فاثبات القبح موقوف على ابطال الرجوع الى البراءة في موارد الظن وعدم وجوب الاحتياط فيها، ومعلوم أنّ العقل قاضٍ حينئذٍ يقبح ترجيح المرجوح بل ترك ترجيح الراجح، فلابد من ارجاع هذا الدليل الى دليل الانسداد الآتي المركب من بقاء التكليف وعدم جواز الرجوع الى البراءة وعدم لزوم الاحتياط وغير ذلك من المقدمات التي لايتردد الأمر بين الأخذ بالراجح والأخذ بالمرجوح إلّا بعد ابطالها.(١)

و تبعه في الكفاية حيث قال: لايكاد يلزم من عدم الأخذ بالظن ترجيح المرجوح على الراجح إلّا فيما اذا كان الأخذ بالظن أو بطرفه لازماً مع عدم امكان الجمع بينهما عقلاً وعدم

---

(١) فرائد الاصول: ص١١١.

وجوبه شرعاً ليدور الأمر بين ترجيحه وترجيح طرفه، ولا يكاد يدور الامر بينهما إلّا بمقدمات دليل الانسداد، وإلّا كان اللازم هو الرجوع الى العلم أو العلمي أو الاحتياط أو البراءة أو غيرهما على حسب اختلاف الأشخاص أو الأحوال في اختلاف المقدمات.(١)

فتحصّل: أنه لادليل على حجية الظن المطلق في حال الانفتاح.

المقام الثاني:

في دليل الانسداد و هذا الدليل الذي استدل به على حجية الظن المطلق في زمان الانسداد مؤلف من عدة مقدمات يستقل العقل مع ثبوتها بكفاية الاطاعة الظنية أو يستكشف بها مشروعية التبعية عن الظن في مقام الامتثال، وهذه المقدمات خمسة:

المقدمة الأولى:

أنه يعلم اجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة في الشريعة الاسلامية بالنسبة الينا، وأطراف هذا العلم الاجمالي لاتختص بموارد الأخبار.

المقدمة الثانية:

أنه ينسد باب العلم أو العلمي بالنسبة الى معظم الأحكام الشرعية المعلومة بالاجمال لعدم كونها بمقدارها.

المقدمة الثالثة:

أنه لايجوز اهمال التكاليف المعلومة بالاجمال وترك التعرض لامتثالها لتنجز التكاليف بالعلم الاجمالي.

المقدمة الرابعة:

أنّه لامجال للرجوع الى الوظائف المقررة للجاهل بالأحكام من الاحتياط التام في جميع الاطراف؛ للزوم الاختلال أو العسر والحرج، ومن الرجوع الى فتوى الغير الذي يعتقد الانفتاح؛ لمنافاته مع العلم بالانسداد، ومن الرجوع الى القرعة؛ لعدم جواز الأخذ بها في

---

(١) الكفاية: ج ٢ ص ١١٢.

الشبهات الحكمية، ومن الرجوع الى الاصول العملية المختلفة بحسب اختلاف المسائل كقاعدة الاشتغال والاستصحاب والتخيير والبراءة.

المقدمة الخامسة: انّ ترجيح المرجوح على الراجح قبيح، كما هو واضح.

فاذا تمت المقدمات المذكورة ودار الأمر بين الامتثال الظني وغيره من الشكي والوهمي لايجوز التنازل الى الامتثال الشكي والوهمي في مقام الامتثال؛ لانه ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح، بل اللازم هو الأخذ بالامتثال الظني.

هذا تمام الكلام في الاستدلال الذي اقاموه على حجية الظن المطلق في زمان الانسداد، ولكن الاستدلال المذكور لايتم لعدم ثبوت بعض مقدماتها.

ملاحظات حول دليل الانسداد

أمّا المقدمة الاولى فهي وإن كانت بديهية إلّا أنّ العلم الاجمالي في الدائرة الكبيرة ينحل بالعلم الاجمالي في الدائرة الصغيرة وهي الأخبار، ومعه لاموجب للاحتياط إلّا في خصوص دائرة الأخبار، ومع اختصاص موارد الاحتياط بموارد الروايات فلو تمت المقدمات الأخرى لم يثبت إلّا وجوب العمل بالروايات لاحجية الظنّ المطلق، مع أن غرض الاستدلال بتلك المقدمات هو حجية الظن المطلق ولو لم يستفد من الأخبار، فلا تغفل.

و **أمّا المقدمة الثانية** ففيها منع عدم وفاء العلمي بمعظم الأحكام وأن انسدّ باب العلم؛ وذلك لما يحكم به الوجدان من عدم بقاء العلم الاجمالي بالأحكام بعد الأخذ بأخبار الثقات وغيرها من اليقينيات والمعلومات التفصيلية، وقد مرّ أن أخبار الثقات حجة وإن لم تفد الوثوق النوعي، وهكذا عرفت حجية الخبر الموثوق الصدور وإن لم يكن رواتها ثقات. ومن المعلوم أن أخبار الثقات مع الأخبار الموثوق بها مع ضميمة اليقينيات والمعلومات التفصيلية كانت وافية بمعظم الفقه، ومعها ينحل العلم الاجمالي، ولامجال معها لدعوى الانسداد، كما لايخفى.

نعم من ذهب الى حجية خصوص أخبار العدول أو خصوص ما يفيد الوثوق الفعلي أو الوثوق النوعي ـ كما ذهب اليه في الفرائد ـ لايتمكن من دعوى الانفتاح؛ لعدم كونها بمقدار معظم الأحكام.

ولعله لذا لم يجزم الشيخ في الفرائد بمنع هذه المقدمة حيث جعل ثبوتها معلقاً على عدم ثبوت حجية الأدلة المتقدمة لحجية الخبر الواحد بمقدار يفي بضميمة الأدلة العلمية وباقي الظنون الخاصة باثبات معظم الأحكام الشرعية.(١)

ولقد أفاد وأجاد في الكفاية حيث قال: وأمّا المقدمة الثانية أمّا بالنسبة الى العلم فهي بالنسبة الى أمثال زماننا بيّنة وجدانية يعرف الانسداد كل من تعرض للاستنباط والاجتهاد، وأمّا بالنسبة الى العلمي فالظاهر أنّها غير ثابتة؛ لما عرفت من نهوض الادلة على حجية خبر يوثق بصدقه وهو بحمد الله واف بمعظم الفقه لاسيّما بضميمة ما علم تفصيلاً منها، كما لايخفى.(٢)

وعليه فيختل دليل الانسداد بمنع هذه المقدمة، ولا ثمرة للبحث عن سائر المقدمات إلّا في المشابهات للمقام مع ثبوت المقدمة الثانية فيها.

كدعوى الانسداد في ترجمة الرجال بعد وجود العلم الاجمالي بوجوب الأخذ برواياتهم وانسداد باب العلم والعلمي في ذلك، فيمكن الاعتماد على الظن الحاصل من التراجم باحوال الرجال، فتدبّر.

و أمّا المقدّمة الثالثة فلا اشكال في تماميتها لوضوح أنّ عدم التعرّض لامتثال معظم الأحكام المعلومة بالأجمال مما يقطع بعدم رضى الشارع به بالضرورة.

وليس وجه ذلك كون العلم الاجمالي منجزاً، وإلّا لزم جواز منع هذه المقدمة ممن لم يقل بكون العلم الاجمالي منجزاً مطلقاً أو في صورة جواز ارتكاب بعض الاطراف لكون

---

(١) فرائد الأصول: ص١١٢.

(٢) الكفاية: ج٢ ص١١٦.

الاحتياط عسرياً أو في صورة وجوب الاقتحام لكون الاحتياط موجباً للاختلال، مع أنّه لم يتفوّه بذلك أحد.

فالوجه هو ما اشار إليه الشيخ‏ﷺ من أنّ المقتصر على التدين بالمعلومات التارك للأحكام المجهولة جاعلاً لها كالمعدومة يكاد يعدّ خارجاً عن الدين، لقلة المعلومات التي أخذها وكثرة المجهولات التي أعرض عنها، وهذا أمر يقطع ببطلانه كل أحد بعد الالتفات الى كثرة المجهولات.[1]

و **أمّا المقدمة الرابعة** فهي بالنسبة الى الاحتياط الذي يوجب اختلال النظام تامة؛ إذ لاريب في عدم وجوبه لعدم رضا الشارع بذلك، كما هو واضح.

وأمّا بالنسبة الى الاحتياط الذي يوجب العسر والحرج فقد منع عدم وجوبه في الكفاية بدعوى عدم حكومة قاعدة نفي العسر والحرج على قاعدة الاحتياط؛ لأنّ مفاد القاعدة المذكورة عنده هو نفي الحكم الشرعي العسري بلسان نفي الموضوع العسري، كما أنّ مفادها عند الشيخ هو نفي الحكم الشرعي العسري من أول الأمر، وعليه فلاحكومة لها على الاحتياط العسري إذا كان الاحتياط بحكم العقل؛ لعدم العسر في متعلق الحكم الشرعي من الصلاة أو الصوم أو الوضوء، كما لاعسر في نفس الحكم الشرعي، وانّما العسر من ناحية الجمع بين محتملات التكليف من باب الاحتياط، ومن المعلوم أنّ الجمع المذكور لايجب إلّا بحكم العقل، والمفروض أنّه غير منفي بالقاعدة المذكورة.

و فيه :

أوّلاً: أنّ المنفي في قاعدة لاحرج وقاعدة لاضرر ليس هو متعلق الحكم الشرعي أي الضار أو الموجب للحرج حتى يقال إنّ المنفي هو المتعلقات الشرعية فلايرتبط بالاحتياط العقلي، و أيضاً ليس المنفي هو الحكم العسري أو الضرري حتى يقال إنّ المنفي هو الحكم الشرعي فلايرتبط بالاحتياط العقلي.

---

(١) فرائد الاصول: ص١١٣.

بل المنفي فيما هو نفس الحرج أو الضرر من أي سبب حصل سواء كان منشأهما هو الحكم الشرعي أو موضوعه أو الحكم العقلي الاقتضائي كوجوب الاحتياط، وهذا هو الظاهر من تعلق النفي بنفس الحرج أو الضرر؛ إذ جعل المنفي و هو الضرر او الحرج عنواناً مشيراً الى الضار أو الموجب للحرج أو الحكم الشرعي خلاف الظاهر، لأنّ لفظ الضرر أو الحرج اسم مصدر، وليس عنواناً لغيره كالضار أو الحكم الشرعي العسري أو الضرري حتى يكون النفي راجعاً الى الفعل الضرري أو الحرجي أو الحكم الشرعي.

ثم إنّ النفي هو نفي تشريعي بالنسبة الى نفس الضرر أو الحرج، وليس اخباراً عن عدمهما، وإلّا فهو خلاف الواقع، والمقصود من نفيهما هو نفي أسبابهما من تجويز الضرر والاضرار والحرج والاحراج والحكم الضرري والحرجي والاحتياط الضرري أو الحرجي، في الحقيقة هو نفي أسباب الضرر أو الحرج شرعاً بنفي نفس الضرر والحرج شرعاً.

لايقال: إنّه لو كان المراد من نفي الضرر أو الحرج هو نفي نفس الضرر أو الحرج تشريعاً لكان مفاد لاضرر ولا حرج هو نفي حرمة الضرر، كما هو الحال في مثل قوله ﷺ: «**لا ربا بين الوالد والولد**»؛ فانّ المراد نفي حرمة الربا بينهما، فلو كان المراد من قوله ﷺ: «**لاضرر أو لا حرج**» نفي الضرر تشريعاً لكان معناه نفي حرمة الاضرار بالنفس لا الغير، وهذا مما لم يلتزم به أحد؛ فانّ حرمة الاضرار بالغير أو بالنفس في الجملة مما لا كلام فيه. فهذا المعنى مما لايمكن الالتزام به في أدلة نفي الحرج والضرر.

فيدور الأمر بين أن يكون المراد من النفي هو النهي عن الاضرار والضرر بالغير أو النفس، كما هو الحال في مثل قوله تعالى:﴿**لا رفث ولا فسوق ولا جدال**﴾ فانّ المراد منه هو نهي المحرم عن هذه الأمور.

أو أن يكون المراد من النفي هو النفي التشريعي، بمعنى نفي الحكم الضرري أو الحرجي في الشريعة، كما ذهب اليه الشيخ الأعظم ﵀، وهو الظاهر من أدلة نفي الحرج والضرر بقرينة ما

في بعض الروايات من أنّه لا ضرر في الاسلام أو في الدين؛ فانه ظاهر في نفي تشريع الحكم الضرري في دين الاسلام، وكذا قوله تعالى: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ ظاهر في نفي تشريع الحكم الحرجي.[1]

لانا نقول: أن دليل لاضرر أو لاحرج بقرينة كونهما في مقام الامتنان وافادة سهولة الاسلام والدين لاينفيان الحرمة، بل المنفي فيهما هو التجويز، ومعناه أن الضرر أو الحرج لايجوزه الشارع لا بالنسبة الى الغير ولا بالنسبة الى النفس، وبهذا الاعتبار يفيد نفي نفس الضرر أو الحرج نفي تشريعهما وتجويزهما، ونفي تشريع الضرر أو الحرج من أي جهة كانت يستلزم نفي الموضوع الضرري أو الحكم الشرعي بل الاحتياط العقلي أيضاً؛ لانّ الحكم العقلي في أطراف العلم الاجمالي اقتضائي، والحكم الاقتضائي يصلح لان يرفعه الشارع، وعليه فلايجوز الشارع الموافقة القطعية الموجبة للضرر أو الحرج.

ثم قوله (في الاسلام) أو (في الدين) في بعض الأخبار أو في الآية الكريمة لايوجب تخصيص النفي بالأحكام الشرعية؛ لانّ الدين أو الاسلام هو ظرف النفي لا المنفي، و المقصود أنّ في دائرة الاسلام أو الدين لم يشرع الضرر أو الحرج من أي سبب كان.

هذا مضافاً الى أنّ هذا القيد بالنسبة الى لاضرر لم يرد في الروايات المعتبرة، كما لايخفى.

و ثانياً: أنّه لو سلمنا أنّ مفاد لا ضرر أو لا حرج هو نفي الموضوع الضرري أو الحرجي كما ذهب اليه في الكفاية، لانفي نفس الضرر أو الحرج كما قويناه فلاوجه لدعوى أنّه لايشمل الاحتياط العقلي؛ لانّه أيضاً من الموضوعات، وحيث أن الحكم العقلي في أطراف المعلوم بالاجمال حكم اقتضائي وقابل لان يرفعه الشارع وليس علة تامة كالعلم التفصيلي، فلامانع من أن تشمله أدلة نفي الضرر أو الحرج لنفي وجوب الموافقة القطعية الموجبة للحرج أو الضرر بلسان نفي الموضوع الضرري أو الحرجي.

و ثالثاً: أنّه لو سلمنا أنّ مفاد لاضرر أو لا حرج هو نفي الحكم الشرعي الضرري أو

---

(١) مصباح الاصول: ج ٢ ص ٢٣٠.

الحرجي كما ذهب اليه الشيخ الأعظمؒ لانـفي نـفس الضرر أو الحـرج ولا نـفي المـوضوع الضرري أو الحرجي فلاوجه لدعوى أنه لايشمل الاحتياط العـقلي أيـضاً؛ لانّ مـفاد أدلة لاضرر أو لا حرج هو نفي الحكم الموجب للـضرر أو الحـرج، ولا اشكـال في أن وجـوب الاحتياط وهو الجمع بين المحتملات وإن كان عقلياً ناش من بقاء الحكم الشرعـي الواقـعي على حاله، فهو المنشأ للحرج أو الضرر؛ إذ الشيء يسند الى اسبق العـلل، فـيكون المـرتفع بادلة نفي الحـرج والضرر هو الحكم الشرعي الواقعي، فيرتفع وجوب الاحـتياط بـارتفاع موضوعه.(١)

و يشكل ذلك بانّ شمول لاضرر ولا حرج بالاحتياط التام لايوجب اشكالاً بناء عـلى أنّ المنفي هو نفس الضرر أو الحرج أو الموضوع الضرري أو الحرجي؛ لانّ المنفي حينئذٍ هـو بعض موارد الضرر والحرج أو الموضوع الضرري والحرجي، هذا بخلاف ما اذا كـان المـنفي هو نفس الحكم الشرعي الذي يكـون مـنشأ للاحـتياط العـقلي؛ فـانه يـوجب الاشكـال والايراد، وهو أن مقتضى أدلة نفي الحرج حينئذٍ هو رفع أصل التكليف الواقعي لاخصوص الاحتياط في بعض اطراف احتماله. فاذا رفع أصل التكليف، فلايكون وجه لرعاية التكليف في شيء من أطراف احتماله، فرجع نفي العسر والحرج حينئذٍ الى اهمال التكـاليف الواقـعية وعدم وجوبها، وهو مناف للمقدمة الثالثة.

و أجاب عنه في تسديد الأُصول بأنّ الحق في الجـواب أن يـقال: إنّ التكـليف والحكـم الواقعي هنا ليس حكماً واحداً يجب بحكم العقل الاوّلي الاحتياط في أطـراف احـتماله، بـل لاريب أن هنا أحكاماً متعددة، ثم أن من المـعلوم أنّه لو كان في البين تكاليف متعددة يوجب امتثال جميعها عسراً وحرجاً، فانّما يحكم بارتفاع عدة منها بمقدار يرتفع به العسر والحرج.

غاية الأمر أنّه لو كان بينها ما يتعين رفعه عند دوران الامر بينه وبين غيره يحكـم بـرفع هذا بخصوصه، وإلّا تخيّر المكلّف بين المعاملة مع كل منها شاء برفعه.

---

(١) راجع مصباح الاصول: ج ٢ ص ٢٢٩.

في ما نحن فيه لما كان لايجوز العقل في مقام الامتثال رفع اليد عن التكاليف المظنونة والأخذ بغيرها فلامحالة يحكم برفع التكاليف الموجودة في الموارد المشكوكة والموهومة، وتبق الموارد المظنونة على ما هي عليها من القوة والتنجز، فيجب الاحتياط فيها.

فإن قلت: أن الحكم بنفي التكليف عن بعض أطراف العلم مع أن موجبه موجود مقارناً مع العلم بأصل التكليف يوجب عدم تنجز التكليف من رأس، كما قرر في مبحث العلم الاجمالي وحدوث الاضطرار مثلاً الى طرف معين مقارناً لحصول العلم بالتكليف، فمآل أدلة نفي العسر والحرج الى اهمال التكاليف وعدم التعرض لامتثالها من رأس، وهو باطل.

قلت: أن الاتكال في نفي التكليف في موارد الشك والوهم الى أدلة نفي العسر والحرج لايتوقف على العلم بوجود تكليف في مواردهما، فانه يصح ويكفي أن يقال إنّه لو لم يكن بينها تكليف فلاريب في أنّ المكلف لايؤخذ بشيء، ولو كان فلمكان ايجابه العسر والحرج كان منفياً، وأما موارد الظن بالتكليف فلايبعد دعوى العلم الاجمالي بوجود تكاليف عديدة بينها، فيجب القيام مقام امتثالها.

فما في كلمات بعض أهل التحقيق من انهدام اساس منجزية العلم الاجمالي بعد جريان أدلة نفي العسر والحرج ممنوع.(١)

يرد عليه أيضاً أنّ نفي التكليف فيما فرض وجوده في موارد الشك والوهم لكونه موجباً للعسر والحرج يستلزم عود الاشكال؛ فانّ مع نفي التكليف في موارد الشك والوهم ينتفي العلم، فيتنجز التكليف من رأس؛ فانّ التكليف على فرض وجوده في موارد الشك والوهم ينتفي مع كون موارد الشك والوهم طرفاً للعلم الاجمالي.

نعم لو فرض مع قطع النظر عن موارد الشك والوهم حصول العلم الاجمالي بالتكليف في موارد الظن، فلاوجه لعدم تنجز التكليف في هذه الدائرة.

ولكنه لايحتاج حينئذٍ في نفي التكليف في موارد الشك والوهم الى ادلة نفي الحرج؛ فانّ

(١) تسديد الاصول: ج٢ ص١١٤ ـ ١١٥.

الشك فيها شك في الزائد على المقدار العلم الاجمالي، وهو محل البراءة من دون كلام.

فالأولى في نفي وجوب الاحتياط العسري هو الاتكال الى الوجهين الأولين؛ فان رفع الحكم العقلي بوجوب الموافقة القطعية لايوجب رفع التكليف الواقعي وإن صح الحكم بنفي التكليف في موارد الشك والوهم مع بقاء وجوب الاحتياط في موارد الظن؛ لبقاء وجود العلم الاجمالي بين خصوص موارد الظن، فلاتغفل.

أ ـ و أمّا عدم جواز الرجوع الى فتوى الغير فهو واضح ضرورة أنه لايجوز ذلك إلّا للجاهل لا للفاضل الذي اعتقد خطأ المجتهد الذي يدعي انفتاح باب العلم أو العلمي، بل رجوعه اليه من قبيل رجوع العالم الى الجاهل.

ب ـ وهكذا لامجال للرجوع الى القرعة في الشبهات الحكمية؛ لاختصاصها بالشبهات الموضوعية في الجملة، كما لايخفى.

ج ـ وأمّا عدم جواز الرجوع الى الاصول العملية، فان كان الأصل مثبتاً للتكليف ولم يكن من الاصول المحرزة كاصالة الاشتغال فلامانع من الرجوع إليها؛ لعدم منافاتها مع العلم الاجمالي، بل هي مساعدة معه.

د ـ وإن كان الاصل مثبتاً للتكليف وكان من الاصول المحرزة كالاستصحاب المثبت للتكليف فهو على قسمين:

أحد هما: ما إذا لم يعلم اجمالاً بانتقاض الحالة السابقة فيه، كما اذا كان الكأسان نجسين ولم يعلم تطهير أحدهما فلا مانع من جريان استصحاب النجاسة وجواز الرجوع اليه، كما لايخفى.

و **ثانيهما:** هو ما اذا علم اجمالاً بالانتقاض، كما اذا كان الكأسان نجسين و علم بتطهير أحدهما، وحينئذٍ فان قلنا بأنّ المانع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي هو لزوم المخالفة العملية فلامانع من جريان الاستصحاب في المقام؛ لعدم لزوم المخالفة العملية مع فرض كون الاستصحاب مثبتاً للتكليف.

وإن قلنا بأنّ المانع هو نفس العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة ولو لم يلزم المخالفة العملية، فلايجري الاستصحاب المثبت للتكليف في المقام؛ للعلم بانتقاض الحالة السابقة في الجملة، كما هو المفروض.

والمقرر في محله أن الجملة الثانية في حديث لاتنقض وهو قوله (ولكن تنقضه بيقين آخر) تأكيد للجملة الاولى؛ لظهور الجملة الثانية في كون اليقين الآخر يقوم مقام الشك، و من المعلوم أنّ الذي يقوم مقام الشك هو اليقين التفصيلي، لا اليقين الاجمالي؛ لانه مشوب بالشك، وعليه فمقتضى دليل الاستصحاب هو عدم جواز نقض اليقين بالشك مطلقاً سواء كان مقروناً بالعلم الاجمالي أولا، ومع الاطلاق المذكور يجري الاستصحاب مع العلم الاجمالي بالانتقاض أيضاً، ولايلزم من ذلك التناقض في مدلول دليل الاستصحاب؛ إذ العلم الاجمالي على الفرض المذكور ليس بناقض، وانّما الناقض هو اليقين التفصيلي، والمفروض أنّه مفقود في المقام.

هذا، مضافاً الى ما أفاده في الكفاية من أنه لا مانع من جريان الاستصحاب حتى على القول بأنّ العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة بنفسه مانع عن جريان الاستصحاب ولو لم يلزم منه مخالفة عملية، بدعوى تناقض حرمة النقض في كل واحد من الاطراف بمقتضى قوله (لاتنقض) مع وجوب النقض في البعض كما هو قضية (ولكن تنقضه بيقين آخر)، و ذلك لانّ الاستنباط تدريجي، والمجتهد لايكون ملتفتاً الى جميع الاطراف دفعة ليحصل له الشك الفعلي بالنسبة الى جميع الاطراف، و يكون جريان الاستصحاب في جميع الاطراف في عرض واحد موجباً للعلم الاجمالي بالانتقاض، ومع العلم الاجمالي بالانتقاض يلزم التناقض في مدلول دليله من شموله له.

و بالجملة فمع فرض صحة هذا القول ليس له صغرى في المقام مع عدم الالتفات الى جميع الاطراف.[1]

(١) راجع الكفاية: ج ٢ ص ١٢١ ـ ١٢٢.

ولكن يشكل ذلك بما في مصباح الاصول من أن الاستنباط وإن كان تدريجياً و المجتهد لايكون ملتفتاً الى جميع الشبهات التي هي مورد الاستصحاب دفعة، إلاّ أنّه بعد الفراغ عن استنباط الجميع وجمعها في الرسالة مثلاً يعلم اجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعض الموارد التي جرى فيها الاستصحاب، فليس له الافتاء بها.(١)

فالعمدة هو ما عرفت من أن العلم الاجمالي بالانتقاض لايمنع عن جريان الاستصحاب؛ لانّ الناقض المذكور في دليل الاستصحاب هو العلم التفصيلي لا العلم الاجمالي، وعليه فلامانع من الرجوع الى الأُصول العملية المثبتة، فالقول بعدم جواز الرجوع الى الأصول العملية ولو كانت مثبتة غير سديد. **اللّهمّ إلاّ أن يقال:** أن منظور الانسدادي من عدم الرجوع الى الأُصول هي الاصول العملية النافية.

هـ ـ وإن كان الأُصول العملية نافية فالرجوع اليها ممنوع فيما اذا كان في الرجوع إليها محذور الخروج عن الدين أو الاهمال بالنسبة الى التكاليف الواقعية المعلومة، كما هو الظاهر لكثرة الأُصول النافية، نعم لو لم يكن في الرجوع إليها محذور الخروج عن الدين وكان العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية منحلاً مع العلم بموارد التفصيل بضميمة موارد جريان الاصول المثبتة للتكليف، فلامانع من الرجوع الى الاصول النافية، ولكن ذلك مجرد فرض؛ لانّ موارد العلم الاجمالي أكثر من موارد المعلوم بالتفصيل ولو بضميمة موارد الاصول المثبتة، ومعه فلايجوز الرجوع الى الاصول النافية، للزوم المخالفة العملية مع العلم الاجمالي بالتكليف.

هذا، مضافاً الى لزوم المناقضة من شمول (لاتنقض) عند من يجعل المانع هو المناقضة في المدلول.

و **دعوى:** عدم كون الشك فعلياً إلاّ في بعض أطرافه وكان بعض اطرافه الآخر غير ملتفت اليه فعلاً اصلاً كماهو حال المجتهد في مقام استنباط الأحكام، فلايكاد يلزم المناقضة

---

(١) مصباح الاصول: ج٢ ص٢٢٨.

من جريان حديث (لا تنقض) في أطراف المعلوم بالاجمال؛ فانّ قضية (لاتنقض) ليس إلّا حرمة النقض في خصوص الطرف المشكوك، وليس فيه علم بالانتقاض كي يلزم التناقض في مدلول دليله من شموله له.[١]

مندفعة: بما مر آنفاً من أن الاستنباط وإن كان تدريجياً إلّا أنّ المفتي بعد الفراغ عن استنباط جميع ما في رسالته يعلم اجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعض موارد جريان الاستصحاب. و مقتضاه هو الكشف عن عدم شمول دليل الاستصحاب لتلك الموارد.

و كيف ما كان فلايجوز الرجوع الى الاصول النافية مع لزوم المخالفة العملية من جريانها، مضافاً الى لزوم المناقضة في مدلول دليل الاستصحاب بناء على أن الناقض أعم من العلم الاجمالي.

ربما يقال: أن عدم جواز الرجوع الى الاصول النافية صحيحة فيما اذا دار الامر بين المظنونات و المشكوكات و الموهومات، بخلاف ما اذا قلنا بأنّ دائرة الاحتياط بين المظنونات؛ فانه يجوز الرجوع في غيرها الى الأصول النافية.

و توضيح ذلك: أن بعد ما كانت موضوعات التكاليف في موارد الظن والشك والوهم بها مختلفة، ففي موارد الظن الشاملة للشهرات و الاجماعات المنقولة و أخبار الثقات ونحوها يحصل علم اجمالي بانطباق كثير من هذه الظنون على الواقع و وجود تكاليف الزامية فيها، و العقل يحكم بالاحتياط فيها.

و هذا بخلاف موارد الشك و الوهم في التكليف فلاعلم اجمالاً ولو بتكليف واحد فيها، فالعلم الاجمالي الكبير منحل بالعلم الاجمالي في خصوص دائرة المظنونات والشك البدوي في غيرهما، و حينئذ العقل يحكم بالاحتياط في المظنونات و البراءة في غيرها، و لايلزم حينئذٍ عسر و لاحرج.

و لازمه وإن كان الاحتياط في ظن التكليف لكنه لا من ناحية تمامية دليل الانسداد، بل

(١) راجع الكفاية: ج ٢ ص ١٢٢.

ببركة انحلال العلم الاجمالي الكبير وحكم العقل بالاحتياط في المظنونات[١]، ويجوز حينئذٍ الرجوع الى الأُصول النافية في غير دائرة المظنونات؛ لانّ الشك فيها شك بدوي، و لايلزم من جريان الأُصول النافية فيها خروج عن الدين أو مخالفة عملية؛ لعدم العلم بالتكليف في دائرة المشكوكات والموهومات بعد انحلال المعلومات بالاجمال في دائرة المظنونات.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّه لادليل على انحلال العلم الاجمالي بالتكاليف في الدائرة الكبيرة بمجرد احتمال انطباقه مع العلم الاجمالي في دائرة المظنونات التي لادليل على اعتبارها؛ لمعارضة هذا الاحتمال باحتمال الانطباق ولو بالنسبة الى بعضها في طرف المشكوكات والموهومات، فدعوى انطباق المعلوم بالاجمال على خصوص العلم الاجمالي في طرف المظنونات بحيث لايحتمل انطباقه ولو بعضها على طرف الآخر من المشكوكات والموهومات كما ترى؛ إذ لاترجيح بينهما بعد عدم اعتبارهما، فتأمّل.

و **أمّا المقدمة الخامسة** فلا كلام بالنسبة اليها؛ لانّ كل مورد يدور الامر فيه بين ترجيح المرجوح على الراجح أو العكس يحكم العقلاء بلزوم ترجيح الراجح على المرجوح و قبح العكس، و هذه كبرى ثابتة عند العقل و العقلاء.

و حينئذٍ مع فرض تمامية مقدمات الانسداد ودوران الامر في المقام بين ترجيح الامتثال الظني وبين ترجيح الامتثال الشكي أو الوهمي فلا اشكال في تقديم ترجيح الامتثال الظني على الامتثال الشكي أو الوهمي للقاعدة المذكورة؛ إذ المفروض أنه لا طريقة للشارع في الامتثال غير طريقة العقلاء، وعليه فاللازم بعد الاخذ بالعلم التفصيلي و الاصول المثبتة هو الرجوع الى التكاليف المظنونة دون المشكوكة أو الموهومة، هذا اذا لزم من الاحتياط في جميع الاطراف عسر وحرج كما هو المفروض. و إلّا فاللازم هو الاحتياط التام في جميع الاطراف لبقاء العلم الاجمالي بالتكاليف.

ولكن الكلام في تمامية المقدمات المذكورة بالنسبة الى المقام.

---

(١) راجع تسديد الاصول: ج ٢ ص ١١٦.

و قد عرفت في المقدمة الثانية أن العلم الاجمالي في الدائرة الكبيرة ينحل بالعلم الاجمالي في الدائرة الصغيرة، وهي دائرة الاخبار؛ إذ مع حجية الأخبار والعلم بوجود تكاليف فعلية بها بمقدار المعلوم بالاجمال لايبقى علم بالتكليف في غيرها، فيجوز الرجوع فيه الى الاصول العملية النافية، فلايدور الامر بين الامتثال الظني والامتثال الشكي أو الوهمي حتى يلزم ترجيح الظني على غيره، بل اللازم هو الاخذ بمفاد الاخبار بعد ثبوت حجيتها، فمع عدم الدوران بين الراجح و المرجوح فلا مجال لتطبيق كبرى قبح ترجيح المرجوح على المقام، كما لايخفى. هذا مضافاً الى أن قبح ترجيح المرجوح على الراجح فيما اذا لم يكن المرجوح من ناحية اخرى فيّ مثل المقام و أن كان الظن بالنسبة الى الاحتمال و الوهم راجحاً ولكن ربما يكون المحتمل اقوى و اهم من الظنون بحسب الملاك بحيث يجب مراعاته فمجرد الدوران بين الظن و الشك لايوجب ترجيح الظن على الشك بل يتوقف التقديم على اثبات ان المحتمل ليس باقوى و اهم من الظنون بحسب الملاك و إلّا فالمقدم هو المحتمل فلاينتج المقدمات ترجيح الظن في مطلق موارد دوران الامر بين الظن و الشك، او الوهم. فالاولى هو اضافة مقدمة اخرى على المقدمات و هي أن المحتمل والمشكوك ليس بحسب الملاك اقوى و اهم من الظن فلاتغفل.

وبالجملة فمع ثبوت حجية الأخبار الآحاد وانحلال العلم الاجمالي بالتكاليف الواقعية فيها لوفائها بها لا مجال لدليل الانسداد في المقام، كما لايخفى.

نعم ربما تتم مقدمات دليل الانسداد في غير المقام من موارد الامتثال. كما اذا ترددت القبلة بين الجهات الاربعة وظن بها في بعضها المعين ولم تقم بينة على طرف منها ولم يجر اصل محرز في طرف منها ولم يمكن الاحتياط لضيق الوقت، فمع تنجز التكليف وعدم الانحلال و عدم امكان الاحتياط يتعين الاخذ بالظن؛ لقبح ترجيح المرجوح على الراجح في مقام الامتثال.

وهكذا يمكن التمسك بدليل الانسداد في الظنون الرجالية أو اللغوية وغيرها إذا تمت المقدمات فيها، فتدبّر جيداً.

فتحصّل: أن الظن المطلق لادليل على حجيته بعد كـون المـفروض هـو انحـلال العـلم الاجمالي بالتكاليف الشرعية في دائرة الظنون الخاصة المعتبرة من الأخـبار الآحـاد؛ لعـدم تمامية مقدمات الانسداد بالنسبة الى الظن المطلق، فلاتغفل.

الخلاصة

و لا يخفى أن الظنّ المطلق يكون في مقابل الظنّ الخاص كالظنّ الحاصل من الخبر أو ظهورات الألفاظ والأدلّة التي مضت لحجّيّة الخبر من الآيات والرّوايات وغيرهما دلّت على حجّيّة الظنّ الخبري بخلاف أدلّة المقام فإنّها تدلّ على اعتبار الظنّ المطلق ولا نظر لها إلى خصوص الظنّ الخبري.

ثمّ إنّ الأدلّة التي أُقيمت على حجّيّة الظنّ المطلق على قسمين:

الأوّل: مالا يختصّ بزمان الإنسداد بل يشمل زمان الانفتاح وزمان إمكان تحصيل العلم أو العلمي بالأحكام الواقعية.

و الثاني: مايختصّ بزمان إنسداد باب العلم أو العلمي و هو الذي يعبّر عنه بالظنّ الإنسدادي ولذا يقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل:

في الوجوه التي ذكروها لحجّيّة الظنّ المطلق من دون اختصاص لها بزمان الإنسداد و هي متعدّدة:

الوجه الأوّل:

أنّ في مخالفة المجتهد لما ظنّه من الحكم الوجوبي أو التّحريمي مظنّة للضرر وحيث إنّ دفع الضّرر لازم فالواجب حينئذٍ هو لزوم التبعيّة عما ظنّه من الحكم الإلزامي وهذا هو معنى الحجّيّة سواء كان زمان الإنسداد أو زمان الانفتاح أورد عليه بأنّ الصغرى ممنوعة سواء كان المراد من الضّرر المظنون هو العقوبة أو المفسدة أمّا إذا كان المراد من الضرر المظنون هو العقوبة فلأنّ استحقاق العقوبة على الفعل أو الترك ليس ملازماً للوجوب والتحريم بوجودهما الواقعي بل من آثار تنجيز التّكليف ولا ينجّز التّكليف إلّا بالوصول والظنّ غير المعتبر لايكون وصولاً كيف و قد يتحقّق التحريم الواقعي و مع ذلك نقطع بعدم العقاب كالحرام والواجب المجهولين جهلاً بسيطاً أو مركباً بل استحقاق الثواب و العقاب إنّما هو على

تحقّق الإطاعة و المعصية اللّتين لايتحقّقان إلّا بعد العلم بالوجوب والحرمة أو الظنّ المعتبر بهما و الظنّ غير المعتبر ليس وصولاً لهما و مع عدم الوصول يقبح العقاب عليه لأنّه عقاب بلا بيان نعم لو لم نقل باستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان كان احتمال العقوبة في فرض الظنّ الغير المعتبر بالحكم موجوداً ولكنّه كما ترى.

كلام حول حقّ الطّاعة

ربما يقال إنّ حقّ الطّاعة لله تعالى ثابت على عبيده و على هذا يحكم العقل بوجوب إطاعته ولو في موارد احتمال التّكليف وهذا الإدراك العقلي لايختصّ بالتكاليف المعلومة بل هو موجود في المحتملات والمظنونات مالم يرخص الشّارع في ترك التحفّظ و الاحتياط و عليه فالبراءة العقليّة لاأصل لها لأنّه إذا كان حقّ الطاعة يشمل التكاليف المشكوكة فهو بيان رفع البيان فلا يكون عقاب الله للمكلّف إذا خالفها قبيحاً لأنّ المكلّف يفرط في حقّ مولاه بالمخالفة فيستحقّ العقوبة ومع عدم جريان قاعدة قبح العقاب فاحتمال العقوبة موجود ومع وجود احتمال العقوبة في المظنونات و المشكوكات يجب رفعه لقاعدة وجوب دفع الضّرر المحتمل أو المظنون و يتمّ البرهان.

و يمكن الجواب بأنّ كبرى لزوم إطاعة الله كسائر الكبريات العقليّة والنقليّة تتوقّف على إحراز الموضوع وبدونه لاتنتج الحكم بلزوم الإتيان بشيء أو الترك فالمحتملات لا يحرز كونها إطاعة للمولى ومع عدم الإحراز فلا يترتّب عليها وجوب الإطاعة واحتمال العقوبة فيها ينتفي بقاعدة قبح العقاب بلا بيان بعد اختصاص حقّ الطّاعة بالتّكاليف المعلومة بالعلم الوجداني أو العلمي عند العقلاء.

و الشّارع لم يتّخذ في باب الامتثال طريقة غير طريقة العقلاء و لولا ذلك لبيّنها و لو بيّنها لشاعت و لبانت في مثل هذه المسألة التي تكون مورد الإبتلاء.

لايقال إنّ مورد جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان عند العقلاء مختصّ بموارد إمكان

البيان و مع ذلك لم يتبيّن و أمّا إذا لم يمكن البيان كما إذا منع شخص أن يتكلّم المولى و نعلم بأنّ المولى أراد بيان وجوب شيء أو حرمته ففي مثله لاتجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

و جميع الموارد المحتملة للتكاليف تكون من هذا القبيل فإنّ المولى الشّرعي مع حدوث الموانع من الظّلمة والكذبة لايتمكّن من البيان فلا يجوز الأخذ بقاعدة قبح العقاب بلا بيان في تلك الموارد لنفي العقوبة المحتملة عند العقلاء و معه فاحتمال العقوبة موجود و يتمّ البرهان بضميمة كبرى وجوب دفع الضرر المظنون أو المحتمل لأنّا نقول موارد قاعدة قبح العقاب بلا بيان ثلاثة **أحدها:** الموارد التي أمكن للمولى البيان و لم يبيّن و لاإشكال في جريان القاعدة فيها من دون فرق بين المولى الحقيقي وسائر الموالي.

و **ثانيها:** الموارد التي لاإشكال في عدم جريانها فيها وهي التي فرض العلم بوجود الإرادات الحتميّة للمولى مع عدم تمكّنه من البيان لوجود المانع و نحوه فإنّ العلم بالإرادة في حكم البيان ولا مورد للقاعدة مع البيان كما لايخفى.

و **ثالثها:** الموارد التي يشكّ فيها أنّها من قبيل الأولى أو الثانية ففي هذه الموارد تجري القاعدة عند العقلاء إلّا في بعض مهامّ الأمور إذ لابيان و مع عدم البيان تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

ودعوى العلم بالإرادة الحتميّة مع عدم التّمكن من البيان بعد العلم بحصول الموانع من الظّلمة والكذبة مندفعة بأنّ المفروض هو الشكّ في الإرادة والواقع بحسّ الموارد ومع الشكّ لابيان كما لايخفى.

و دعوى أنّه لاإشكال في أنّ العقلاء بما هم كذلك لايتوقّفون في محتمل المطلوبيّة و لايقتحمون في محتمل المبغوضيّة في مقاصدهم و أغراضهم في شيء من الموارد و إذا كانوا كذلك في الأمور الرّاجعة إليهم فبطريق أولى في الأمور الراجعة إلى مواليهم لأنّهم يرون العبد فانياً في مقاصد الموالي وبمنزلة أعضائه و جوارحه بحيث يجب أن يكون مطلوبه مطلوب المولى و غرضه غرضه فإذا كان العبد في أموره بحيث ينبعث أو يرتدع بإحتمال النفع و الضّرر

فيجب عليه بطريق أولى أن يرتدع بمجرّد احتمال كـون هـذا مـطلوباً للـمولى أو كـون ذاك ميغوضاً له وإذا كان هذا حكم العقلاء بما هم عقلاء فكيف يحكم العقل بقبح العقاب.

مندفعة بأنّه لو سلّمنا وجود البناء في الموارد المـذكورة فلا يمكن الاستدلال بـه في مـثل المقام بالأولوية لأنّ بناء الشّارع على الأخذ بالسهولة و هذا الفرق يمنع عـن التـعدّي عـن موارد البناء المذكور إلى المقام بالأولويّة.

هذا مضافاً إلى أنّ وجود النباء في الموارد التي شكّ في أصل الإرادة والتّكليف فيها غـير ثابت سواء تمكّن عن البيان أو لم يتمكّن فلا تغفل.

الوجه الثّاني:

أنّه لو لم يأخذ بالظنّ لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح وعليه فـيجب الأخـذ بالظنّ المطلق وهذا هو معنى حجّيّة الظنّ.

وأُجيب عنه بالمنع عن الكبرى بدعوى أنّه ليس ترجيح المرجوح في جميع الموارد قبيحاً لأنّ المرجوح قد يوافق الاحتياط فالأخذ به في هذا الصورة ليس قبيحاً وفيه أنّ المرجـوح المطابق للاحتياط ليس العمل به ترجيحاً للمرجوح بـل هـو جـمع في العـمل بـين الراجـح والمرجوح مثلاً إذا ظنّ عدم وجوب شيء وكان وجوبه مرجوحاً فـحينئذ الإتـيان بـه مـن باب الاحتياط ليس طرحاً للراجح في العمل لأنّ الإتيان لاينافي عدم الوجوب.

فالأولى هو أن يجاب عنه بمنع الصغرى فنقول إنّ الاستدلال بـذلك إن كـان في صـورة الانفتاح كما هو محلّ الكلام في هذا المقام فلا دوران حينئذ لأنّ بـعد قـيام العـلم أو العـلمي بالنّسبة إلى الأحكام الواقعيّة فينحلّ العلم الإجمالي بالأحكام في موارد العـلم و العـلمي و لاعلم بوجودها بين مورد الظنّ و بين طرفه من الشكّ و الوهم حتّى يقال لزم الأخذ بـالظنّ لئلّا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح وحينئذٍ فمع عدم العلم بـوجود الأحـكـام الشرعـيّة بني الظنّ و طرفه من الشكّ و الوهم يرجع إلى البراءة العقلية أو الشرعية في جميع الأطـراف و لايلزم من ترجيح المرجوح على الراجح لأنّ نسبة البراءة إلى جميع الأطراف متساوية.

و إن كان الاستدلال بذلك في صورة الانسداد ولزوم الأخذ بالظنّ أو طرفه من الشكّ والوهم دار الأمر بين ترجيح الظنّ و ترجيح طرفه ولكنّه يتوقّف على تماميّة مقدّمات الانسداد و إلّا فلا تصل النوبة إلى الدوران بين ترجيح الراجح و ترجيح المرجوح لأنّ اللازم عليه في هذه الصورة هو أن يعمل بموارد الانحلال أو يعمل بالاحتياط في جميع الأطراف لقاعدة الاشتغال فتحصّل أنّه لادليل على حجّيّة الظنّ المطلق في حال الانفتاح.

المقام الثّاني:

في دليل الانسداد وهذا الدّليل الذي استدلّ به على حجّيّة الظنّ المطلق في زمان الانسداد مركّب من عدّة مقدّمات يستقلّ العقل مع ثبوتها بكفاية الإطاعة الظنّيّة أو يستكشف بها مشروعيّة التبعيّة عن الظنّ في مقام الإمتثال و هذه المقدّمات خمسة:

المقدّمة الأُولى:

أنّه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة في الشريعة الإسلاميّة و أطراف هذا العلم الإجمالي لايختصّ بموارد الأخبار.

المقدمة الثانية:

أنّه ينسد باب العلم أو العلمي بالنّسبة إلى المعلوم بالإجمال.

المقدمة الثالثة:

أنّه لايجوز إجمال التكاليف و ترك التعرّض لامتثالها لتنجّزها بسبب العلم الإجمالي.

المقدمة الرابعة:

أنّه لامجال للرجوع إلى الوظائف المقرّرة للجاهل بالأحكام من الاحتياط التّام للزوم الاختلال أو العسر و الحرج و من الرجوع إلى فتوى الغير الذي يعتقد الانفتاح لمنافاته مع العلم بالانسداد و من الرّجوع إلى القرعة لعدم جواز الأخذ بها في الشّبهات الحكمية ومن الرّجوع إلى الأُصول العمليّة للزوم المخالفة العملية من جريانها إن كانت نافية ولغير ذلك.

المقدّمة الخامسة:

أنّ ترجيح المرجوح على الرّاجح قبيح.

فإذا تمّت المقدّمات المذكورة ودار الأمر بين الامتثال الظنّي والشكّي أو الوهمي لايجوز التنازل إلى الشكّي أو الوهمي في مقام الامتثال لأنّه ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح. هذا تمام الكلام في تقريب الاستدلال على حجيّة الظنّ المطلق.

ملاحظات حول دليل الانسداد

أمّا المقدّمة الأولى فهي و إن كانت بديهيّة إلّا أنّ العلم الإجمالي في الدائرة الكبيرة ينحلّ بالعلم الإجمالي في الدائرة الصّغيرة وهي الأخبار ومعه لاموجب للاحتياط إلّا في خصوص دائرة الأخبار وعليه فمع تماميّة سائر المقدّمات لم يثبت إلّا وجوب العمل بالظنون الحاصلة من الأخبار لاالظنّ المطلق.

و أمّا المقدّمة الثانية ففيها منع عدم وفاء الدّليل العلمي بمعظم الأحكام وإن انسدّ باب العلم و ذلك لما يحكم به الوجدان من عدم بقاء العلم الإجمالي بالأحكام بعد الأخذ بأخبار الثّقات وغيرها من يقينيّات والمعلومات التفصيليّة و قد مرّ أنّ الأخبار الواردة عن الثّقات حجّة و إن لم تفد الوثوق النوعي و هكذا عرفت حجيّة الخبر الموثوق الصّدور وإن لم يكن رواتها من الثقات ومن المعلوم أنّ أخبار الثقات و الأخبار الموثوق بها مع ضميمة اليقينيّات و المعلومات التفصيلية وافية بمعظم الفقه و معها ينحلّ العلم الإجمالي و لامجال لمقدّمات الانسداد.

نعم لو قلنا بحجيّة خصوص أخبار العدول أو خصوص مايفيد الوثوق الفعلي أو الوثوق النّوعي لما حصل الانحلال وحينئذٍ يكون لمقدّمات الانسداد مجال.

و بالجملة يختلّ دليل الانسداد بمنع هذه المقدّمة و لاثمرة للبحث عن سائر المقدّمات إلّا في المشابهات للمقام مع ثبوت المقدّمة الثانية فيها كدعوى الانسداد في ترجمة الرجال بعد وجود العلم الإجمالي بوجوب الأخذ برواياتهم و انسداد باب العلم والعلمي في ذلك الباب فيمكن الاعتماد على الظنّ الحاصل من التراجم بأحوال الرجال.

وأمّا المقدّمة الثّالثة فلا إشكال في تماميّتها لتنجّز التكاليف بسبب العلم الاجمالي و لايجوز في مقام الامتثال الاقتصار على المعلوم بالتفصيل و إلّا لزم الخروج عن الدين.

و أمّا المقدّمة الرابعة فهي تامّة بالنّسبة إلى الاحتياط المخلّ بالنّظام لعدم رضا الشّارع بذلك وأمّا بالنّسبة إلى لزوم العسر والحرج من الاحتياط فقد يمنع عدم وجوبه بدعوى عدم حكومة قاعدة نفي العسر و الحرج على قاعدة الاحتياط إذا كان الاحتياط بحكم العقل لعدم العسر في متعلّق الحكم الشرعي و لا في نفس الحكم و إنّما العسر من ناحية الجمع بين محتملات التّكليف و هو لايجب إلّا بحكم العقل و الحكم العقلي ليس بمنفي بقاعدة نفي العسر و الحرج.

و يمكن أن يقال إنّ المنفي نفس الحرج أو الضّرر من أيّ سبب حصل سواء كان منشأهما هو الحكم الشّرعي أو موضوعه أو الحكم العقلي الاقتضائي كوجوب الاحتياط و هذا هو الظّاهر من تعلّق النّفي بنفس الحرج أو الضرر إذ جعل المنفي و هو الضّرر أو الحرج عنواناً مشيراً إلى الضّارّ أو الموجب للحرج أو الحكم الشرعي خلاف الظّاهر لأنّ لفظ الضّرر أو الحرج اسم مصدر وليس عنواناً لغيره كالضّارّ أو الحكم الشّرعي العسري أو الضّرري حتّى يكون النفي راجعاً إلى الفعل الضرري أو الحرجي أو الحكم الشرعي وعليه فتمّت هذه المقدّمة.

لايقال لو كان المراد من نفي الضّرر أو الحرج هو نفي نفس الضرر أو الحرج تشريعاً لكان مفاد لاضرر ولا حرج هو نفي حرمة الضرر أو الحرج وهذا ممّا لم يلتزم به أحد.

و عليه فيدور الأمر بين أن يكون المراد من النفي هو النهي عن الإضرار و الضّرر بالغير أو النّفس كما هو الحال في مثل قوله تعالى: ﴿**لا رفث ولا فسوق ولا جدال**﴾ فإنّ المراد منه نهي المحرم عن هذه الأُمور حال الإحرام.

أو أن يكون المراد من النفي هو النفي التشريعي بمعنى نفي الحكم الضّرري أو الحرجي في الشريعة وهو الظّاهر من أدلّة نفي الحرج والضرر بقرينة ما في بعض الرّوايات من أنّه لاضرر في الإسلام أو في الدين.

لانّا نقول إنّ دليل لاضرر و لاحرج بقرينة كونهما في مقام الامتنان وإفادة سهولة الإسلام والدين لاينفيان الحرمة بل النفي فيهما هو التجويز ومعناه أنّ الضرر أو الحرج لايجوّزه الشّارع لابالنّسبة إلى الغير ولا بالنّسبة إلى النفس وبهذا الاعتبار يفيد نفي نفس الضّرر أو الحرج و عليه تشريع تجويزهما من أيّ جهة كانت يستلزم نفي الموضوع الضّرري أو الحكم الشّرعي بل الاحتياط العقلي أيضاً لأنّ الحكم العقلي في أطراف العلم الاجمالي اقتضائي و الحكم الاقتضائي قابل لأن يرفعه الشّارع و لافرق في شموله للحكم العقلي بين المباني المذكورة من كون مفاد لاضرر أو لاحرج نفي نفس الضّرر أو الحرج أو نفي الموضوع الضرري أو الحرجي أو نفس الحكم الشّرعي ثمّ قوله في الإسلام أو في الدّين لايوجب تخصيص النّفي بالأحكام الشّرعية لأنّ الدين أو الإسلام ظرف النفي لاالمنفي هذا مضافاً إلى أنّ القيدين المذكورين لم يردا في الرّوايات المعتبرة.

و أمّا عدم جواز الرّجوع إلى فتوى الغير فهو واضح ضرورة أنّه لايجوز ذلك إلّا للجاهل لاللفاضل الذي اعتقد خطأ المجتهد الذي يدّعي انفتاح باب العلم أو العلمي بل رجوعه إليه من قبيل رجوع العالم إلى الجاهل.

و أمّا الرّجوع إلى القرعة في الشّبهات الحكمية فلاختصاصها بالشّبهات الموضوعيّة في الجملة كما لايخفى.

و أمّا عدم جواز الرّجوع إلى الأُصول العمليّة فإن كان الأصل مثبتاً للتكليف و لم يكن من الأُصول المحرزة كأصالة الاشتغال فلا مانع من الرجوع إليها لعدم منافاتها مع العلم الإجمالي بل هي مساعدة معه.

و إن كان الأصل مثبتاً و كان من الأُصول المحرزة كاستصحاب المثبت للتكليف فهو على قسمين أحدهما ماإذا لم يعلم بانتقاض الحالة السابقة كما إذا كان الكأسان نجسين و لم يعلم تطهير أحدهما فلا مانع من جريان استصحاب النجاسة و جواز الرجوع إليه وثانيهما ماإذا علم إجمالاً بالانتقاض كما إذا كان الكأسان نجسين وعلم بتطهير أحدهما وحينئذٍ فإن قلنا

بأنّ المانع من جريان الاستصحاب في أطراف العلم الاجمالي هو لزوم المخالفة العمليّة فلا مانع من جريان الاستصحاب في المقام لعدم لزوم المخالفة العمليّة مع فرض كون الاستصحاب مثبتاً للتكليف وإن قلنا بأنّ المانع هو نفس العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السّابقة ولو لم يلزم المخالفة العمليّة فلا يجري الاستصحاب للتكليف في المقام للعلم بانتقاض الحالة السابقة في الجملة وإن كان الأُصول العمليّة نافية فالرّجوع إليها ممنوع فيما إذا كان في الرّجوع إليها محذور الخروج عن الدين أو الإهمال بالنّسبة إلى التكاليف الواقعيّة المعلومة كما هو الظّاهر لكثرة الأُصول النافية.

و أمّا المقدّمة الخامسة فلا كلام بالنّسبة إليها لأنّ كلّ مورد يدور الأمر فيه بين ترجيح المرجوح على الراجح أو العكس يحكم العقلاء بلزوم ترجيح الراجح على المرجوح و قبح العكس و هذه كبرى ثابتة عند العقل و العقلاء.

و حينئذٍ مع فرض تماميّة المقدّمات المذكورة و دوران الأمر بين ترجيح الامتثال الظّني و بين ترجيح الامتثال الشكّي أو الوهمي فلا إشكال في تقديم ترجيح الامتثال الظنّي للقاعدة المذكورة و المفروض أنّه لا طريقة للشارع غير طريقة العقلاء و عليه فاللازم بعد الأخذ بالعلم التفصيلي والأصول المثبتة هو الرجوع إلى التكاليف المظنونة دون المشكوكة أو الموهومة هذا إذا لزم من الاحتياط في جيمع الأطراف عسر و حرج كما هو المفروض و إلّا فاللاّزم هو الاحتياط التامّ في جميع الأطراف لبقاء العلم الإجمالي بالتّكاليف.

ولكن الكلام في تماميّة المقدّمات وقد عرفت في المقدّمة الثانيّة أنّ العلم الإجمالي في الدائرة الكبيرة ينحلّ بالعلم الإجمالي في الدائرة الصّغيرة و هي دائرة الأخبار إذ مع حجّيّة الأخبار والعلم بوجود تكاليف فعليّة فيها بمقدار المعلوم بالإجمال لايبقى علم بالتكاليف في غيرها فيجوز الرّجوع فيه إلى الأُصول العملية النافية فلا يدور الأمر بين الامتثال الظنيّ و الامتثال الشكّي أو الوهمي حتّى يجب ترجيح الظنّي على غيره.

بل اللازم حينئذٍ هو الأخذ بمفاد الأخبار بعد ثبوت حجّيتها و لاينتج المقدّمات ترجيح

الظنّ في مطلق موارد دوران الأمر بين الظنّ والشكّ أو الوهم وبالجملة فمع ثبوت حجّيّة الأخبار الآحاد و انحلال العلم الإجمالي بالتّكاليف الواقعيّة فيها لوفائها بها لامجال لدليل الانسداد في المقام.

نعم ربّما تتمّ مقدّمات دليل الانسداد في غير المقام من موارد الامتثال كما إذا تردّدت القبلة بين الجهات الأربعة وظنّ بها في بعضها المعيّن و لم تقم بيّنة على طرف منها ولم يجر أصل محرز في طرف منها ولم يكن الاحتياط لضيق الوقت فمع تنجّز التّكليف وعدم الانحلال و عدم إمكان الاحتياط يتعيّن الأخذ بالظنّ لقبح ترجيح المرجوح على الرّاجح في مقام الامتثال.

فتحصّل أنّ الظنّ المطلق لادليل على حجّيّته بعد كون المفروض هو انحلال العلم الإجمالي بالتكاليف الشّرعية في دائرة الظّنون الخاصّة المعتبرة من الأخبار الآحاد لعدم تماميّة مقدّمات الانسداد بالنّسبة إلى الظنّ المطلق فلا تغفل.

التنبيهات

التنبيه الأول:

أنه لامجال لحجية الظن المطلق لاعقلاً ولا شرعاً بعدما عرفت من عدم تمامية مقدمات الانسداد؛ إذ العلم الاجمالي في الدائرة الكبيرة ينحل بأخبار الثقات بناء على حجية الأخبار، ومعه لامجال لحجية الظن المطلق، بل لو لم نقل بحجية الأخبار ولكن انحلّ العلم الاجمالي في الدائرة الكبيرة بالعلم الاجمالي في دائرة المظنونات وجب العمل بالمظنونات من باب كونها أطراف المعلوم بالاجمال، ومقتضى العلم الاجمالي هو الاحتياط في الاطراف لا من باب حكم العقل بحجية الظن على تقرير الحكومة، ولا من باب كشف العقل عن حجية الظن شرعاً. وهذا واضح بعد عدم تمامية مقدمات دليل الانسداد.

و أمّا اذا تمت مقدمات دليل الانسداد بأن لاينحل العلم الاجمالي في الدائرة الكبيرة فهل يكون النتيجة هي حجية الظن المطلق أو لاتكون؟

فقد ذهب السيد المحقق الخوئي﴿ره﴾ الى أنّ النتيجة حينئذٍ هي التبعيض في الاحتياط، لا حجية الظن عقلاً ولا شرعاً حيث قال﴿ره﴾: وملخّص ما ذكرناه في هذا البحث أن أنسداد باب العلم والعلمي موقوف على عدم حجية الأخبار سنداً ودلالة، وقد أثبتنا حجيتها سنداً ودلالة، وباثبات حجيتها ينفتح باب العلمي وينحل العلم الاجمالي، فلامانع من الرجوع الى الاصول العملية في غير موارد قيام الأخبار.

ومع الغض عن ذلك وتسليم عدم حجية الأخبار كان مقتضى العلم الاجمالي هو الاحتياط والأخذ بجميع الأخبار الموجودة في الكتب المعتبرة الدالة على التكليف؛ لانّ العلم الاجمالي الأول قد انحل بالعلم الثاني والثاني بالثالث على ما تقدم بيانه، وهذا الاحتياط لايوجب اختلال النظام ولا العسر والحرج؛ فانّ جماعة من أصحابنا الأخباريين قد عملوا بجميع هذه الأخبار، ولم يرد عليهم الحرج ولا اختل عليهم النظام.

و على تقدير تسليم عدم انحلال العلم الاجمالي الأول بدعوى العلم بأنّ التكليف ازيد من موارد الأخبار لابد من التبعيض في الاحتياط على نحو لايكون مخلاً بالنظام ولاموجباً للعسر والحرج، فلو فرض ارتفاع المحذور بالغاء الموهومات وجب الاحتياط في المشكوكات والمظنونات، واذا لم يرتفع المحذور بذلك يرفع اليد عن الاحتياط في جملة من المشكوكات ويحتاط في الباقي منها و في المظنونات، وهكذا الى حدّ يرتفع محذور الاختلال والحرج، ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص والازمان والحالات الطارئة على المكلف والموارد، ففي الموارد المهمة التي علم اهتمام الشارع بها كالدماء والاعراض والاموال الخطيرة لابد من الاحتياط حتى في الموهومات منها، وترك الاحتياط في غيرها بما يرفع معه محذور الاختلال والحرج.

فتحصّل: أن مقدمات الانسداد على تقدير تماميتها عقيمة عن اثبات حجية الظن لابنحو الحكومة؛ لما عرفت من عدم معقولية حجية الظن بحكم العقل، إذ العقل ليس بمشرع ليجعل الظن حجة، وانّما شأنه الادراك ليس إلاّ ، فالجعل و التشريع من وظائف المولى،

والعقل يدرك ويرى المكلف معذوراً في مخالفة الواقع مع الاتيان بما يحصل معه الظن بالامتثال على تقدير تمامية المقدمات، ويراه غير معذور في مخالفة الواقع على تقدير ترك الامتثال الظني والاقتصار بالامتثال الشكي أو الوهمي، وهذا هو معنى الحكومة.(١)

ولابنحو الكشف؛ لتوقفه على قيام دليل على بطلان التبعيض في الاحتياط، ولم يقم، فتكون النتيجة التبعيض في الاحتياط، لا حجية الظن.(٢)

وعليه فمقدمات دليل الانسداد على تقدير تماميتها لاتنتج حجية الظن بحكم العقل أو الشرع، نعم يرى العقل من أخذ بالظن في مقام الامتثال معذوراً غير مستحق للعقاب على مخالفة الواقع، ومن لم يأخذ بالظن في مقام الامتثال مستحقاً للعقاب على مخالفة الواقع. والحكومة بهذا المعنى لابد منه.

ولكن ذهب في نهاية الأفكار الى أنّ الحق هو تقرير دليل الانسداد على نحو الحكومة العقلية، بمعنى مثبتية الظن للتكليف عقلاً الراجع الى تنزل الشارع من العلم الى الظن في مقام الاثبات، لا في مقام الاطاعة والاسقاط.

واستدل لذلك بأنّ مسلك التبعيض يبتني على منجزية العلم الاجمالي وعدم انحلاله بكشف وجود منجز آخر في البين بمقدار الكفاية، وهي ممنوعة جداً؛ لقيام الاجماع و الضرورة على بطلان الخروج من الدين، ولو فرض عدم علم اجمالي رأساً أو فرض عدم منجزيته للتكليف؛ إذ بمثله يكشف عن وجود مرجع آخر في البين بمقدار الكفاية غير العلم الاجمالي موجب لانحلاله، ولذلك جعلنا هذا المحذور هو العمدة في المستند؛ لعدم جواز الاهمال، مضافاً الى ما أوردنا عليه سابقاً من لزوم سقوطه عن المنجزية أيضاً بمقتضى الترخيص المطلق في طرف الموهومات بل المشكوكات من جهة الاضطرار أو الحرج والعسر المقارن للعلم الاجمالي، فبعد سقوط العلم الاجمالي يتعين تقرير الحكومة؛ إذ بعد

---

(١) مصباح الاصول: ج٢ ص٢٤٠.

(٢) مصباح الاصول: ج٢ ص٢٣٣ ـ ٢٣٤.

انسداد باب العلم والعلمي وعدم ثبوت جعل من الشارع ولو بمثل ايجاب الاحتياط يحكم العقل بلزوم اتخاذ طريق في امتثال الأحكام بمقدار يرتفع به محذور الخروج عن الدين، ويتعين في الظن باعتبار كونه أقرب الى الواقع من الشك والوهم، فيحكم بلزوم الأخذ به، والرجوع فيما عداه الى البراءة. ومع حكم العقل بذلك لامجال للكشف لاحتمال ايكال الشارع في حكمه بلزوم تعرض الأحكام الى هذا الحكم العقلي؛ إذ مع الاحتمال المزبور لايبقى طريق لكشف جعل من الشارع في البين.[1]

و لايخفى عليك أنه لايبعد دعوى العلم الاجمالي بوجود تكاليف عديدة بين المظنونات مع قطع النظر عن العلم الاجمالي في الدائرة الكبيرة، ولذا قلنا بانحلال العلم الاجمالي في الدائرة الكبيرة بوجود العلم الاجمالي في دائرة المظنونات، ومن المعلوم أن انحلال العلم الاجمالي في الدائرة الكبيرة أو عدم منجزيته لايضر بوجود العلم الاجمالي في دائر المظنونات و منجزيته.

و عليه فمقتضى العلم الاجمالي في دائرة المظنونات هو وجوب الاحتياط التام في أطرافها لا من باب كون الظن مثبتاً للحكم ولا من باب التبعيض في الاحتياط، بل من باب كون المظنونات هي أطراف المعلوم بالاجمال.

و **دعوى:** انحلال العلم الاجمالي في أطراف المظنونات بعنوان ما لولاه لزم الخروج عن الدين.

مندفعة: بأنّ الانحلال المذكور لو تم لايوجب أن يكون الظن مثبتاً للحكم، بل العنوان المذكور يكون في دائرة المظنونات، واللازم في اتيان هذا العنوان هو الاحتياط في أطراف المظنونات حتى يمتثل. هذا، مضافاً الى ما مر سابقاً من أن الترخيص في بعض أطراف المعلوم بالاجمال لايوجب سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز فيما اذا كانت التكاليف متعددة.

وعليه فلو لم نقل بانحلال العلم الاجمالي في الدائرة الكبيرة فلامحيص عن حكم العقل

(١) نهاية الأفكار: ج ٣ ص ١٦١ ـ ١٦٢.

بالتبعيض في الاحتياط دفعاً لمحذور الاختلال أو العسر والحرج، والعقل يحكم بمعذورية من أتى بالمظنونات وترك الموهومات أو المشكوكات دفعاً لمحذور الاختلال أو العسر والحرج، وهو معنى الحكومة العقلية في مقام الامتثال، فالحكومة بهذا المعنى ثابتة. وأمّا بمعنى جعل الظن حجة عقلاً أو شرعاً فلادليل له و لاتفيده مقدمات دليل الانسداد، فتدبّر جيداً.

و عليه يسقط كثير من المباحث المتفرعة على ثبوت حجية الظن بمقدمات الانسداد، منها: أنّ نتيجة دليل الانسداد هي حجية الظن بالواقع أو الظن بالطريق أو الأعم منهما.

التنبيه الثاني:

انّ دليل الانسداد على تقدير تمامية مقدماته مختص بالفروع، ولايجري في الأُصول الاعتقادية؛ لعدم جواز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلاً، إذ لايصدق المعرفة على الظن، وهذا هو مقتضى ما قرّر في بحث القطع من أنّ الامارات لاتقوم مقام القطع إذا أخذ على نحو الصفتية

ولذا قال في الكفاية: لابد من تحصيل العلم لو امكن، ومع العجز عنه كان معذوراً إن كان عن قصور لغفلة أو لغموضية المطلب مع قلة الاستعداد.[1]

ولقائل أن يقول: يجب على من لم يتمكن من المعرفة التفصيلية أن يعتقد بما هو الواقع بنحو الاجمال، فتأمّل. هذا كله بالنسبة الى الظن المتعلق بما تجب معرفته عقلاً أو شرعاً.

و أمّا اذا كان الظن متعلقاً بالأمور الدينية التي يجب التباني وعقد القلب عليها و التسليم والانقياد لها كتفاصيل البرزخ وتفاصيل المعاد ونحو ذلك مما لايجب تحصيل معرفتها، وانّما الواجب عقد القلب على تقدير اخبار النبيﷺ بها.

فقد فصل السيد المحقق الخوئيﷺ بين الظن الخاص وبين الظن العام حيث قال: فان كان الظن المتعلق بهذه الأمور من الظنون الخاصة الثابتة حجيتها بغير دليل الانسداد فهو حجة، بمعنى أنه لامانع من الالتزام بمتعلقه وعقد القلب عليه؛ لانه ثابت بالتعبد الشرعي بلا فرق

---

(١) الكفاية: ٢ج ص ١٥٦.

بين أن تكون الحجية بمعنى جعل الطريقية كما اخترناه أو بمعنى جعل المنجزية والمعذرية كما اختاره صاحب الكفاية (لان عقد القلب والتسليم من الواجبات التعبدية ويصح فيها التنجيز والتعذير).

وإن كان الظن من الظنون المطلقة الثابتة حجيتها بدليل الانسداد بناءً على تمامية مقدمات الانسداد فلايكون حجة، بمعنى عدم جواز الالتزام وعقد القلب بمتعلقه، لعدم تمامية مقدمات الانسداد في المقام، إذ منها عدم جواز الاحتياط لاستلزامه اختلال النظام أو عدم وجوبه لكونه حرجاً على المكلف، والاحتياط في هذا النوع من الامور الاعتقادية بمكان من الامكان بلا استلزام للاختلال والحرج؛ إذ الالتزام بما هو الواقع وعقد القلب عليه على اجماله لايستلزم الاختلال، ولايكون حرجاً على المكلّف.

و أمّا إذا كان الظنّ متعلّقاً بالأُمور التكوينية أو التاريخية فان لم يقم على اعتباره دليل خاص وهو الذي نعبر عنه بالظن المطلق فلاحجية له، كما هو الظاهر.

(ولعل وجه الظهور أن الأُمور التكوينية أو التاريخية أجنبية عن الأحكام ومقام الاطاعة والامتثال، وعليه فالظن المتعلق بها خارج عن موضوع دليل الانسداد).

وأمّا إن كان من الظنون الخاصة، فان كانت الحجية بمعنى جعل غير العلم علماً بالتعبد يكون الظن المذكور حجة باعتبار أثر واحد، وهو جواز الإخبار بمتعلقه؛ لأن جواز الإخبار عن الشيء منوط بالعلم به، وقد علمنا به بالتعبد الشرعي.

و إن كانت الحجية بمعنى كونه منجزاً ومعذراً فلايعقل ذلك إلّا فيما اذا كان لمؤداه أثر شرعي، وهو منتف في المقام؛ إذ لايكون أثر شرعي للموجودات الخارجية ولا للقضايا التاريخية ليكون الظن منجزاً ومعذراً بالنسبة اليه.

وأما جواز الإخبار عن شيء فهو من آثار العلم به، لا من آثار المعلوم بوجوده الواقعي؛ ولذا لايجوز الإخبار عن شيء مع عدم العلم به ولو كان ثابتاً في الواقع.

ويتفرع عليه أنه لايجوز الإخبار البتي بما في الروايات من الثواب على المستحبات أو الواجبات بأن تقول من صام من رجب مثلاً كان له كذا، بل لابد من نصب قرينة دالة على

أنه مروي عن الأئمة عليهم السلام بأن نقول مثلاً روي أنه من صام في رجب كان له كذا.[1]

هذا بخلاف ما اذا قلنا بأنّ الحجية بمعنى جعل غير العلم علماً لجواز الاخبار البتي حينئذٍ بما في الروايات من الثواب والعقاب والخواص وغير ذلك، كما جاز له ذلك إذا علم وجداناً بما فيها، كما لايخفى.

التنبيه الثالث:

أنه لا اشكال في النهي عن القياس بناءً على ما مر من عدم استفادة حجية الظن من مقدمات الانسداد على تقدير تماميتها؛ إذ لا منافاة بين عدم حجية الظن المطلق والنهي عن القياس، بل لا اشكال في النهي عن القياس أيضاً مع القول بحجية الظن المطلق بدليل الانسداد بناءً على الكشف؛ إذ للشارع أن يجعل الحجية لبعض الظنون دون البعض الآخر حسبما تقتضيه المصلحة، فمع احراز نهي الشارع عن القياس لامجال لكشف العقل عن حجية الظن القياسي وأن كشف حجية الظن المطلق شرعاً بدليل الانسداد.

وانّما الاشكال في وجه خروج الظن الحاصل من القياس عن عموم حجية الظن بدليل الانسداد بناءً على الحكومة.

وتقرير الاشكال على المحكي عن الأمين الاسترابادي أنه كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطاً للاطاعة والمعصية ويقبح على الآمر والمأمور التعدي عنه ومع ذلك يحصل الظن أو خصوص الاطمئنان من القياس ولايجوز الشارع العمل به؟! فانّ المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكناً جرى في غير القياس، فلايكون العقل مستقلاً؛ إذ لعله نهى عن امارة مثل ما نهى عن القياس واختفى علينا، ولا دافع لهذا الاحتمال إلّا قبح ذلك على الشارع؛ إذ احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكيم لاير تفع إلّا بقبحه، وهذا من افراد ما اشتهر من أنّ الدليل العقلي لايقبل التخصيص.

أورد عليه في الكفاية بقوله: وانت خبير بأنه لاوقع لهذا الاشكال بعد وضوح كون حكم

---

(١) مصباح الاصول: ج ٢، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٩.

العقل بذلك معلقاً على عدم نصب الشارع طريقاً وأصلاً وعدم حكمه به فيما كان هناك منصوب ولو كان اصلاً بداهة أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم ولا علمي، فلا موضع لحكمه مع احدهما... الى أن قال: فلايكون نهيه عنه رفعاً لحكمه عن موضوعه، بل به يرتفع موضوعه.(١)

التنبيه الرابع:

انّ ظهور الألفاظ حجة عند العقلاء، ولايرفع اليد عنه إذا حصل الظن غير المعتبر على خلافه؛ لعدم اختصاص دليل حجيته بما اذا لم يكن الظن غير المعتبر على خلافه، وعليه فلو كان اللفظ بنفسه ظاهراً في معنى وخالفه المشهور لايسقط ظهور اللفظ عن الحجية مع احتمال أن يكون وجه المخالفة هو اجتهادهم واستنباطهم.

نعم اذا احرز أن وجه المخالفة مستند الى دلالة حاق اللفظ لا الى ظنونهم واجتهاداتهم يستكشف بذلك أن اللفظ في ذلک العصر ظاهر في المعنى الذي فهموه وما فهمنا منه في عصرنا خلاف الظاهر، فاللازم هو الأخذ بما فهمه المشهور.

وهكذا إذا أحرز أن مخالفتهم مع الظاهر مستند الى قيام دليل على التخصيص أو التقييد لا من ناحية الاجتهاد والاستنباط، كما لعله كذلك في قاعدة القرعة لكل امر مشتبه مع وضوح معناها، فيؤخذ بما ذهب اليه المشهور؛ فانه يكشف عن المخصص أو المقيد، كما لايخفى.

و بالجملة فالظن المستفاد من فتوى المشهور وإن لم يكن على اعتباره دليل ربما يكشف قطعيا عن الظهور من حاق اللفظ أو المقيد أو المخصص، فمع الكشف عن الظهور المستند الى حاق اللفظ أو وجود المقيد أو المخصص فاللازم هو الاتباع للظهور المستكشف أو المقيد أو المخصص؛ ولذا لايعمل بعموم قاعدة القرعة، ولا منافاة بين أن لايكون الشهرة الفتوائية حجة ومع ذلك تكشف عن الظهور المذكور أو وجود المقيد أو المخصص، فلاتغفل.

---

(١) الكفاية: ج ٢ ص ١۴۴.

التنبيه الخامس:

أن الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الأحكام على تقدير تماميتها و افادة حجية الظن في مقام اثبات التكليف أو اسقاطه هو حجية الظن في هذا المقام المنسد فيها باب العلم و العلمي، لا في مقام تطبيق المأمور به على المأتي به في الخارج، وعليه فيرجع الى الظن في مقام تعيين الحكم الكلي.

و أمّا بعد تعيين الحكم الكلي وحصول الشك في أن المأمور به ينطبق على المأتي به أولا فلايجوز أن يعتمد على الظن المطلق، بل لابد من أن يقطع بانطباق المأمور به على المأتي به بمقتضى أن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

نعم قد يجري دليل الانسداد في بعض الموضوعات الخارجية كموضوع الضرر أو العدالة أو النسب ونحوها مما لها أحكام كثيرة. فاذا كان باب العلم والعلمي فيها منسداً في الغالب بحيث لايعلم به إلّا بعد الوقوع فيه كالضرر أو بحيث يترك الواجب كما في العدالة أو النسب وعلم أن الشارع لايرضى بذلك ولايمكن الاحتياط عقلاً أو شرعاً أمكن دعوى جريان دليل الانسداد فيه والاكتفاء بمجرد الظن في ترتب الأحكام.

الا انه لاحاجة اليه في مثل الضرر في بعض الموارد كالصوم؛ لاناطة الحكم فيه على خوف الضرر في الروايات. فلاتغفل.

التنبيه السادس:

أنه هل يكتفى في تعيين معنى موضوعات الاحكام الكلية بالظن الانسدادي أو لايكتفى؟

ذهب بعض الى الأول قائلاً بأنّ الأخذ بالظن في ناحية الموضوعات يرجع الى الأخذ بالظن في تعيين الحكم الكلي، فمع تمامية مقدمات الانسداد وافادة حجية الظن يجوز الرجوع اليه. ولكن المقدمات غير تامة بعدما عرفت من جواز الرجوع في موارد الاستعمال أو تراكيب الكلمات الى أهل اللغة؛ لانهم خبراء ذلك، و معه لا تصل النوبة الى الاكتفاء بالظن الانسدادي.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إن الرجوع الى الخبرة لايخرج الراجع الى الخبرة عن الجهل، وعليه فالتقليد عن الراجع تقليد عن الجاهل. نعم يجوز له الاعتماد على الخبرة في عمل نفسه.

ولكن يمكن أن يقال: أن اللغويين متعددون، وحيث إنهم يشهدون على موارد الاستعمال ومعاني التراكيب فالاعتماد عليهم اعتماد على البينة والشهادة، فلا اشكال حينئذٍ في تقليد من اعتمد على الشهادة، فانه اعتمد على العلمي، فلو لم يكن المورد من موارد الشهادة فلابد من أن يعتمد على الظن من باب الانسداد، فلاتغفل.

ويلحق به الظن الحاصل من توثيق أهل الرجال؛ فانّ الأخذ بالظن في ناحية رجال الأحاديث يرجع أيضاً الى الأخذ بالظن في الحكم الشرعي، فمع تمامية مقدمات الانسداد يكون الظن المطلق حجة فيها أيضاً ويصح أن يعتمد عليه.

وهذا أيضاً مبني على تمامية المقدمات بأن يقال: إنّا مكلّفون بأخذ قول العدول والثقات وتشخيص العدالة أو الوثاقة بتعديل العدلين بالنسبة الى جميع الرواة في عصرنا غير ميسور، فالامر يدور بين رفع التكليف وبين الاحتياط التام وبين الاكتفاء بالظن في تشخيصها، والأول ممنوع، والثاني متعذر أو متعسر. فانحصر الامر في جواز الاكتفاء بالظن في تشخيص الثقة أو العدل، فيجوز الاعتماد على الظن المستفاد من توثيق أهل الرجال في الموارد التي لم يتحقق فيها شهادة العدلين، فتدبّر جيداً.

و دعوى: أن أكثر الأخبار تكون معمول بها عند المشهور ومعظم الأصحاب، ومعه لاحاجة الى الظن الرجالي، بل لايلزم من الرجوع الى الاصول النافية فيما عداها محذور المخالفة مع العلم الاجمالي أو الخروج عن الدين، وعليه فلايتم مقدمات الانسداد.

مندفعة: بالمنع عن كون أكثر الأخبار هي معمول بها؛ لعدم احراز استنادهم إليها، فتدبّر جيّداً.

الخلاصة

التنبيهات

التّنبيه الأوّل:

أنّه لامجال لحجّيّة الظنّ المطلق لاعقلاً ولا شرعاً بعدما عرفت من عدم تماميّة مقدّمات الانسداد إذ العلم الإجمالي في الدائرة الكبيرة ينحلّ بأخبار الثّقات معه لامجال لحجّيّة الظنّ المطلق بل لو لم نقل بحجّيّة أخبار الثّقات ولكن انحلّ العلم الإجمالي في الدائرة الكبيرة بالعلم الإجمالي في دائرة الصّغيرة وهي المظنونات وجب العمل بالمظنونات من باب كونها أطراف المعلوم بالإجمال و مقتضى العلم الإجمالي هو الاحتياط التّامّ في الأطراف لامن باب حكم العقل بحجّيّة الظنّ على تقرير الحكومة و لا من باب كشف العقل عن حجّيّة الظنّ شرعاً هذا بناء على عدم تماميّة مقدّمات الانسداد.

وأنّ بناء على تماميّة المقدّمات و عدم انحلال العلم الإجمالي في الدائرة الكبيرة فهل يكون النتيجة هي حجّيّة الظنّ المطلق أو لا.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

يمكن أن يقال إنّ النتيجة هي التبعيض في الاحتياط لاحجّيّة الظنّ عقلاً و لا شرعاً وذلك لأنّ على تقدير تسليم عدم انحلال العلم الإجمالي الأوّل بدعوى كون العلم بالتّكليف أزيد من موارد الأخبار لابدّ من التبعيض في الاحتياط على نحو لايكون مخلاً بالنظام ولا موجباً للعسر والحرج فلو فرض ارتفاع المحذور بإلغاء الموهومات وجب الاحتياط في المشكوكات و المظنونات و إذا لم يرتفع المحذور بذلك يرفع اليد عن الاحتياط في جملة من المشكوكات و يحتاط في الباقي منها و في المظنونات و هكذا إلى حدّ يرتفع محذور الاختلال و الحرج و يختلف ذلك باختلاف الأشخاص والأزمان والحالات الطارئة على المكلّف و الموارد ففي الموارد المهمّة التي علم اهتمام الشّارع بها كالدّماء والأعراض والأموال الخطيرة لابدّ من الاحتياط حتّى في الموهمات منها وترك الاحتياط في غيرها بما يرفع معه محذور الاختلال والحرج.

فتحصّل أنّ مقدّمات الانسداد على تقدير تماميّتها عقيمة عن إثبات حجّيّة الظنّ لابنحو الحكومة لما عرفت من أنّ العقل ليس بمشرع ليجعل الظنّ حجّة وإنّما شأنه الإدراك ليس إلّا. فالجعل والتشريع من وظائف المولى. نعم العقل يدرك ويرى المكلّف معذوراً في مخالفة الواقع مع الإتيان بما يحصل معه الظنّ بالامتثال على تقدير تماميّة المقدّمات ويراه غير معذور في مخالفة الواقع على تقدير ترك الامتثال الظنّي و الاقتصار بالامتثال الشكيّ أو الوهمي والحكومة بهذا المعنى ممّا لابدّ منه.

و لابنحو الكشف لتوقّفة على قيام دليل على بطلان التّبعيض في الاحتياط و لم يقم و عليه فتكون النتيجة التبعيض في الاحتياط لاحجّيّة مطلق الظنّ.

ولكن ذهب بعض المحقّقين إلى أنّ الحقّ هو تقرير دليل الانسداد على نحو يفيد الحكومة العقلية بمعنى أنّ الظنّ مثبت للتكليف عقلاً لابمعنى المعذوريّة في مقام الامتثال واستدلّ لذلك بأنّ مسلك التبعيض مبني على منجّزيّة العلم الإجمالي و عدم انحلاله بكشف وجود منجّز آخر في البين بمقدار الكفاية وهي ممنوعة جداً لقيام الإجماع والضّرورة على بطلان الخروج من الدين ولو فرض عدم علم إجمالي راساً أو فرض عدم منجّزيّته للتكليف.

إذ بمثله يكشف عن وجود مرجع آخر في البين بمقدار الكفاية غير العلم الإجمالي موجب لانحلاله ولذلك جعلنا هذا المحذور هو العمدة في المستند لعدم جواز الإهمال.

هذا مضافاً إلى لزوم سقوطه عن المنجّزيّة أيضاً بمقتضى التّرخيص المطلق في طرف الموهومات بل المشكوكات من جهة الاضطرار أو الحرج والعسر المقارن للعلم الإجمالي فبعد سقوط العلم الإجمالي يتعيّن تقرير الحكومة إذ بعد انسداد باب العلم والعلمي وعدم ثبوت جعل من الشّارع ولو بمثل ايجاب الإحتياط يحكم العقل بلزوم اتخاذ طريق في امتثال الأحكام بمقدار يرتفع به محذور الخروج عن الدين ويتعيّن في الظنّ باعتبار كونه أقرب إلى الواقع من الشكّ والوهم فيحكم بلزوم الأخذ به والرجوع فيما عداه إلى البراءة ومع حكم العقل بذلك لامجال للكشف لاحتمال إيكال ا لشارع في حكمه بلزوم تعرّض الأحكام إلى

هذا الحكم العقلي إذ مع الاحتمال المزبور لايبق طريق لكشف جعل من الشّارع في البين.

ويمكن الجواب عنه بأنّه لايبعد دعوى العلم الإجمالي بوجود التّكاليف عديدة بين المظنونات مع قطع النظر عن العلم الإجمالي في الدائرة الكبيرة وبهذا قلنا بانحلال العلم الإجمالي في الدائرة الكبيرة بوجود العلم الإجمالي في دائرة الصّغيرة وهي دائرة المظنونات ومن المعلوم أنّ انحلال العلم الإجمالي في الدائرة الكبيرة أو عدم منجزيّته لايضرّ بوجود العلم الإجمالي في دائرة المظنونات و منجّزيّته و عليه فمقتضى بقاء العلم الإجمالي في دائرة المظنونات و منجّزيّته هو وجوب الاحتياط التامّ في أطرافها لامن باب كون الظنّ مثبتاً للحكم ولا من باب التبعيض في الاحتياط بل من باب كون المظنونات هي أطراف المعلوم بالإجمال.

هذا مضافاً إلى أنّ التّرخيص في بعض أطراف المعلوم بالإجمال لايوجب سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز فيما إذا كانت التكاليف متعدّدة.

و عليه فلو لم نقل بانحلال العلم الإجمالي في الدائرة الكبيرة فلا محيص عن حكم العقل بالتبعيض في الاحتياط دفعاً لمحذور الاختلال أو العسر والحرج والعقل يحكم بمعذوريّة من أتى بالمظنونات و ترك الموهومات أو المشكوكات دفعاً لمحذور الاختلال أو العسر و الحرج و هذا هو معنى الحكومة العقليّة في مقام الامتثال فالحكومة بهذا المعنى ثابتة و أمّا بمعنى جعل الظنّ حجّة عقلاً أو شرعاً فلا دليل له و لاتفيده مقدّمات دليل الانسداد فتدبّر جيّداً.

التّنبيه الثّاني:

أنّ دليل الانسداد على تقدير تماميّة مقدّمات مختصّ بالفروع ولا يجري في الأُصول الاعتقاديّة لعدم جواز الاكتفاء بالظنّ فيما يجب معرفته عقلاً وهذا هو مقتضى ماعرفته في بحث القطع من أنّ الأمارات لاتقوم مقام القطع فيما أخذ القطع على نحو الصفتية فاللآزم في المسائل الاعتقادية هو تحصيل العلم لو أمكن ومع العجز عنه كان معذوراً إن كان عن قصور لغفلة أو لغموضية المطلب مع قلّة الاستعداد.

التّنبيه الثّالث:

أنّه لاإشكال في النّهي عن القياس بناء على مامرّ من عدم استفادة حجّيّة الظنّ من مقدّمات الانسداد على تقدير تماميّتها إذ لامنافاة بين عدم حجّيّة الظنّ المطلق والنّهي عن القياس.

بل لاإشكال أيضاً في النّهي عن القياس مع استفادة حجّيّة الظنّ المطلق من مقدّمات الانسداد بناء على الكشف إذ للشارع أن يجعل الحجّيّة لبعض الظنون دون بعض حسبما تقتضيه المصلحة فمع إحراز نهي الشّارع عن القياس لامجال لكشف العقل عن حجّيّة الظنّ القياسي وإن كشف حجّيّة الظنّ المطلق شرعاً بدليل الانسداد.

و إنّما الإشكال في وجه خروج الظنّ الحاصل من القياس عن عموم حجّيّة الظنّ بدليل الانسداد على تقدير الحكومة وتقرير الإشكال على ماحكي عن الأسترآبادي أنّه كيف يجامع حكم العقل يكون الظنّ كالعلم مناطاً للإطاعة و المعصية و يقبح على الآمر و المأمور التعدّي عنه و مع ذلك يحصل الظنّ أو خصوص الإطمئنان من القياس والشّارع لايجوز العمل به والجواب عنه واضح و هو أنّ حكم العقل بذلك معلّقاً على عدم نصب الشّارع طريقاً واصلاً وعدم حكمه به فيما كان هناك منصوب ولو كان أصلاً بداهته أنّ من مقدّمات حكمه عدم وجود علم ولا علمي فلا موضوع لحكم العقل مع أحدهما فلا يكون نهي الشّارع عنه رفع لحكم العقل عن موضوعه بل به يرتفع موضوع الحكم العقلي كما لايخفى.

التّنبيه الرّابع:

أنّ ظهور الألفاظ حجّة عند العقلاء ولا يرفع اليد عنه إذا حصل الظنّ غير المعتبر على خلافه وعليه فلو كان اللّفظ بنفسه ظاهراً في معنى وخالفه المشهور لايسقط ظهوره عن الحجّيّة فيما إذا كان وجه المخالفة هو اجتهاداتهم لعدم حجّيّة اجتهاداتهم لغيرهم من المجتهدين.

هذا بخلاف ماإذا كان وجه المخالفة هو قيام دليل عندهم يدلّ على التّخصيص أو التّقييد

كما لعلّه كذلك في قاعدة القرعة لكلّ أمر مشتبه مع وضوح معناها فاللاّزم حينئذٍ هـو رفـع اليد عن ظهور لفظ يخالفه المشهور فإنّ المتكشّف بالشّهرة حجّة لنا أيضاً.

و بالجملة فالظنّ المستفاد من فتوى المـشهور و إن لم يكـن عـلى اعـتباره دليـل لكـنّه يكشف أحياناً كشفاً قطعياً عن المقيّد أو المخصّص فمع هذا الكشف فاللاّزم هـو الإتّـباع لمـا ذهب إليه المشهور و لامنافاة بين أن لايكون الشهرة في نفسها حجّة و مع ذلك تكشف عن وجود المقيّد أو المخصّص فلا تغفل.

التّنبيه الخامس:

أنّ الثّابت بمقدّمات دليل الانسداد في الأحكام على تقدير تماميّتها و إفادة حـجّيّة الظـنّ في مقام إثبات التّكليف هو حجّيّة الظنّ المطلق في هذا المقام لانسداد بـاب العـلم والعـلمي لافي قوله تطبيق المأمور به على المأتي به في الخارج و عليه فيرجع إلى الظنّ المطلق في مـقام تعيين الحكم الكلّي و أمّا بعد تعيين الحكم الكلّي و حصول الشكّ في أنّ المأمور به ينطبق على المأتيّ به **أوّلاً**: فلا يجوز أن يعتمد على الظنّ المطلق بل لابدّ من أن يقطع بالانطباق بمقتضى أنّ الاشتغال اليقيني بمقتضي الفراغ اليقيني.

نعم قد يجري دليل الانسداد في بعض الموضوعات الخارجية كموضوع الضّرر أو العدالة أو النّسب ونحوها ممّا لها أحكام كثيرة فإذا كان باب العلم والعلمي فـيها مـنسدّاً في الغـالب بحيث لايعلم به إلّا بعد الوقوع فيه كالضّرر أو بحيث يترك الواجب كما في العدالة أو النسب و علم أنّ الشّارع لايرضى بذلك ولا يمكن الاحتياط عقلاً أو شرعاً أمكن دعـوى جـريان دليل الانسداد فيه والاكتفاء بمـجرّد الظنّ في ترتّب الأحكام إلّا أنّه لاحـاجة إليـه في مـثل الضّرر في بعض الموارد كالصوم لإناطة جواز الإفطار على خوف الضّرر في الرّوايات.

التّنبيه السّادس:

أنّه هل يكتفي في تعيين معنى موضوعات الأحكام الكلّيّة بالظنّ الانسدادي أو لا.

و استدلّ للأوّل بأنّ الأخذ بالظنّ في ناحية المـوضوعات يـرجـع إلى الأخـذ بـالظنّ في

تعيين الحكم الكلّي فمع تماميّة المقدّمات يجوز الرّجوع إليه إلاّ أنّ المقدّمات غير تامّة لجواز الرّجوع في موارد الاستعمال أو تراكيب الكلمات إلى أهل اللّغة لأنّهم خبراء ذلك و معه لاتصل النّوبة إلى الاكتفاء بالظنّ الانسدادي في معنى الموضوعات.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: أنّ الرّجوع إلى الخبرة لايخرج الرّاجع عن الجهل ولذا لايجوز التّقليد عنه لأنّه جاهل والرّجوع إليه رجوع الجاهل إلى الجاهل لارجوع الجاهل إلى العالم نعم لو كان اللغويّون متعدّدين جاز الاعتماد على أقوالهم من جهة الشّهادة و عليه فلا إشكال في التّقليد عمّن اعتمد على الشّهادة.

فلو لم يكن المورد من موارد الشّهادة فلا إشكال حينئذ في جواز الاعتماد على الظنّ من باب الانسداد.

و يلحق به الظنّ الحاصل من توثيق أهل الرّجال فإنّ الأخذ بالظنّ في ناحية رجال الحديث يرجع أيضاً إلى الأخذ بالظنّ في الحكم الشّرعي فمع تماميّة المقدّمات يكون الظنّ المطلق حجّة و يصحّ أن يعتمد عليه.

و المقدّمات تامّة. لأنّا مكلّفون على أخذ قول العدول و الثّقات وتشخيص هؤلاء العدول بتعديل العدلين بالنّسبة إلى جميع الرواة غير ميسور. و عليه فالأمر يدور بين رفع التّكليف وبين الاحتياط التامّ و بين الاكتفاء بالظنّ في تشخيصها. والأوّل ممنوع والثّاني متعذّر أو متعسّر. فانحصر الأمر في جواز الاكتفاء بالظنّ في تشخيص الثّقة أو العدل. فيجوز الاعتماد على الظنّ المستفاد من توثيق أهل الرّجال في الموارد الّتي لم يتحقّق فيها شهادة العدلين ولله الحمد أوّلاً وآخراً.

المقصد السابع

في الأصول العملية

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و لايخفى عليك أنّ مواضع الأُصول العملية هي موارد الاشتباه و الشكوك الثابتة بسبب فقدان النص أو تعارض الدليلين أو إجمال الدليل، أو الاشتباه من ناحية الأمور الخارجية، و الأُصول العملية متضمنة لحكم تلك الشبهات.

ثم إنّ هذه الموارد من الشكوك إمّا يكون اليقين السابق فيها ملحوظاً و إمّا لايكون كذلك لعدم وجوده أو لعدم اعتباره (كما إذا كان الشك في المقتضي بناءا القول بعدم جريان الاستصحاب فيه) و الأوّل مجرى الاستصحاب مطلقاً سواء كان الشك في التكليف أو المكلّف به، و أمكن الاحتياط أو لم يمكن، و سواء كان الحكم المشكوك إلزامياً أو لم يكن كذلك، و الثاني أي ما لم يلحظ فيه اليقين السابق إمّا أن يكون الشك فيه في أصل التكليف و إمّا أن يكون الشك في المكلّف به مع العلم بأصل التكليف، فالأوّل مورد للبراءة و الثاني فإن أمكن الاحتياط فيه فهو مجرى قاعدة الاحتياط كما إذا دار الأمر بين القصر و الإتمام فيجمع بينهما، و إن لم يمكن الاحتياط فيه كما إذا علم بأصل الإلزام و التكليف ولكن دار الأمر بين المحذورين كالحرمة و الوجوب فهو مجرى قاعدة التخيير.

و لافرق في ما ذكر بين أن يكون حكم تكليفياً أو وضعياً بناءا على إمكان جعله مستقلاً ولو في الجملة، كما سيأتي تفصيل ذلك في محله إن شاء الله تعالى، ثم إنّه لاوجه لتخصيص الحكم بالإلزامي مع أنّ بعض الأُصول يجري في غير الإلزامي أيضاً، و هو يكفي في تعميم المجرى، و لو اختص بعض آخر بالإلزامي فالاستصحاب يجري في الحكم الاستحبابي و الكراهتي أيضاً و إن اختصت البراءة بما فيه كلفة و الضيق و هما لايكونان إلّا في الإلزامي كما لايخفى.

فتحصل أنّ الكلام في الأُصول العملية يعمّ في الاستصحاب والبراءة و الاحتياط أو الاشتغال و التخيير و محل البحث في هذا المقصد هو هذه الأُصول العملية.

و لاندّعي حصر القواعد المقرّرة للشاك فيما ذكر من الأُصول الأربعة لوجود قواعد أُخرى تكون من قواعد علم الأُصول أيضاً؛ كقاعدة أصالة الحلية و قاعدة أصالة الطهارة و غير ذلك من القواعد المقرّرة للشاك لتعيين الحكم الفرعي الكلي الفعلي.

قال السيّد المحقق الخوئيﷺ: إنّ عدم ذكر أصالة الطهارة عند الشك في النجاسة في علم الأُصول إنّما هو لعدم وقوع الخلاف فيها، فإنّها من الأُصول الثابتة بلاخلاف فيها و لذا لم يتعرّضوا للبحث عنها في علم الأُصول لالكونها خارجة من علم الأُصول و داخلة في علم الفقه على ما توهّم.

و خلاصة القول:

أنّ أصالة الطهارة عند الشك في النجاسة بمنزلة أصالة الحلّية عند الشك في الحرمة فكما أنّ البحث عن الثانية داخل في علم الأُصول باعتبار ترتب تعيين الوظيفة الفعلية عليه، كذلك البحث عن الأُولىٰ أيضاً داخل في علم الأُصول لعين الملاك المذكور. غاية الأمر أنّ مفاد أصالة الحلية هو الحكم التكليفي، و مفاد أصالة الطهارة هو الحكم الوضعي، و مجرد ذلك لايوجب الفرق بينهما من حيث كون البحث عن إحداهما داخلاً و عن الأُخرى خارجاً عنه.

و أمّا ما ذكره صاحب الكفاية من أنّ الوجه لعدم التعرض لأصالة الطهارة في علم الأُصول عدم اطرادها في جميع أبواب الفقه و اختصاصها بباب الطهارة فغير تام؛ لأنّ الميزان في كون المسألة أُصولية هو أن تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي و لايعتبر جريانها في جميع أبواب الفقه و إلّا لخرجت جملة من المباحث الأُصولية عن علم الأُصول؛ لعدم اطرادها في جميع أبواب الفقه كالبحث عن دلالة النهي عن العبادة على الفساد، فإنّه غير جارٍ في غير العبادات من سائر أبواب الفقه.[1]

---

(١) مصباح الأُصول ٢: ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

ثم لايخفى عليك أنّ تمام الكلام في الأُصول الأربعة يقع في مقامين:

أحدهما: في حكم الشك في الحكم الواقعي من دون ملاحظة الحالة السابقة، و هذا يعمّ الأُصول الثلاثة من البراءة و الاحتياط و التخيير.

ثانيهما: في حكمه بملاحظة الحالة السابقة و هو منحصر في الاستصحاب.

المقام الأول:

قال الشيخ الأعظم: إنّ الكلام في المقام الأول يقع في موضعين؛ لأن الشك إمّا في نفس التكليف، و هو النوع الخاص من الإلزام، و إن علم جنسه كالتكليف المردّد بين الوجوب و التحريم.

و إمّا في متعلق التكليف مع العلم بنفسه كما إذا علم وجوب شيء و شك بين تعلّقه بالظهر أو الجمعة أو علم بفائتة و تردد بين الظهر و المغرب.

و الموضع الأول (أعني الشك في نوع التكليف مع العلم بجنسه) يقع الكلام فيه في مطالب لأنّ التكليف المشكوك فيه إمّا تحريم مشتبه بغير الوجوب، و إمّا وجوب مشتبه بغير التحريم، و إمّا تحريم مشتبه بالوجوب، و صور الاشتباه كثيرة. و هذا مبني على اختصاص التكليف بالإلزام أو اختصاص الخلاف في البراءة و الاحتياط به.

و لو فرض شموله للمستحب و المكروه يظهر حالها من الواجب و الحرام فلاحاجة إلى تعميم العنوان.

أقسام الشكّ في التكليف

ثم جعل الشيخ الشك في التكليف على أقسام ثمانية، باعتبار أنّ الشبهة التكليفية تارة تكون وجوبية و أُخرى تحريمية و منشأ الشك فيها إمّا من ناحية فقدان النص أو إجمال النص أو تعارض النص، و هذه ستة و الشبهة تارة تكون موضوعية و منشأ الشك فيها هي

الأمور الخارجية، و الشبهة الموضوعية إمّا وجوبية و إمّا تحريمية فصارت الأقسام ثمانية.

ثم نعرض للبحث عن كل قسم مستقلاً.(١)

أورد عليه السيّد المحقق الخوئيّ بأنّ الأقسام في الشك في التكليف غير منحصرة في ثمانية، إذ من موارد الشك في التكليف الذي يكون مورداً للبراءة دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة و الإباحة، و عليه كانت الأقسام اثنا عشر لاثمانية.(٢)

حيث إنّ منشأ الشك في المزيد أي الإباحة أيضاً أربعة و هي فقدان النص أو إجمال النص تعارض النص أو الأمور الخارجية كانت الأقسام اثناعشر لاثمانية.

ثم إنّ البحث عن كل قسم من الشبهة التحريمية أو الشبهة الوجوبية مستقلاً مع أنّ ملاك جريان البراءة في جميع الأقسام واحد و هو عدم وصول التكليف إلى المكلّف غير لازم و مجرد اختصاص بعض الأدلة بالشبهة التحريمية أو اختصاص الخلاف ببعضها لايوجب تكثير الأقسام كما ذهب إليه في الفرائد فالأولى هو ما صنعه صاحب الكفاية من تعميم البحث لمطلق الشك في التكليف سواء كان الشبهة تحريميه أو وجوبيّة و هو بعمومه يشمل لجميع أقسام الشك في التكليف و لذا تقتضي مسلك صاحب الكفاية في ضمن فصول و نقول بحول الله و قوته.

أصالة البراءة

الفصل الاول:

فيما لو شك في وجوب شيء أو شك في حرمة شيء و لم تنهض عليه حجة و لايخفى عليك أنّه يجوز الترك في الأوّل و الفعل في الثاني لقيام الأدلّة الشرعية و العقلية على جواز الترك و الفعل فيهما وكون الفاعل و التارك مأمونين من عقوبة المخالفة من دون فرق بين أن

(١) فرائد الأصول، ص ١٩٢.

(٢) مصباح الأصول، ج ٢، ص ٢٥٢.

يكون عدم نهوض الحجة لفقدان النص أو إجماله، بحيث يحتمل في النهي الكراهة و في الأمر الاستحباب أو تعارض النصّين فيما إذا لم يثبت بينهما ترجيح بناء على القول بالتوقف و التساقط في مسألة تعارض النصّين فيما لم يكن ترجيح في البين.

و أمّا بناء على التخيير كما هو المشهور فالحجة المعتبرة موجودة و التكليف واضح، و هو الأخذ بأحد النصّين و لامجال للبراءة الشرعية و العقلية مع تمامية البيان كما لايخفى.

و إليك أدلة البراءة في الشك في التكليف وجوباً كان أو حراماً.

أدلة القائلين بالبراءة في الشک في التكليف

و استدل للبراءة في الشك في التكليف بالأدلة الأربعة.

و أمّا من الكتاب فبآيات منها قوله تعالى: ﴿مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَ مَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَ لاتَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾.[1]

تقريب الاستدلال بالآية كما أفاده سيدنا الإمام المجاهد ﷺ هو ان يقال إنّ المتفاهم عرفاً من الآية لأجل تعليق العذاب على بعث الرسول الذي هو مبلّغ لأحكامه تعالى و بمناسبة الحكم والموضوع هو انّ بعث الرسول ليس له موضوعية في إنزال العقاب بل هو طريق لإيصال التكاليف على العباد و إتمام الحجة به عليهم و ليس المراد من بعث الرسول هو بعث نفس الرسول و إن لم يبلّغ احكامه فلو فرض أنّه تعالى بعث رسولاً لكن لم يبلّغ الأحكام في شطر من الزمان لمصلحة أو جهة أخرى لايصح ان يقال أنّه تعالى يعذّبهم لأنّه بعث الرسول و كذا لو بلّغ بعض الأحكام دون البعض يكون التعذيب بالنسبة إلى ما لم يبلّغ مخالفاً للوعد في الآية.

و كذا لو بلّغ إلى بعض النّاس دون بعض لايصح ان يقال إنّه يعذّب الجميع لأنّه بعث الرسول و كذا لو بلّغ جميع الأحكام في عصره ثم انقطع الوصول إلى الأعصار المتأخرة و هذا

(١) الإسراء / ١٥.

أو أشباهه يدل على أنّ الغاية لاستحقاق العذاب هو التبليغ الواصل و أنّ ذكر بعث الرسول مع انتخاب هذه الكلمة كناية عن إيصال الأحكام و إتمام الحجة و انّ التبليغ غير الواصل في حكم العدم و انّه لايصح العذاب كما انّ وجود الرسول بين الأمّة بلاتبليغ كذلك.

و على هذا فلو بحث المكلّف عن تكليفه و وظيفته بحثاً أكيداً فلم يصل إلى ما هو حجة عليه من علم تفصيلي أو إجمالي و غيرهما من الحجج، فلاشك أنّه يكون مشمولاً لقوله عزّوجلّ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ إلى أن قال: و إن شئت قلت: إنّ قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾ تنزيه للحق تعالى شأنه و هو يريد بهذا البيان أنّ التعذيب قبل البيان مناف لمقامه الربوبي، و أنّ شأنه تعالى أجلّ من أن يرتكب هذا الأمر، فلذلك عبّر بقوله: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾ دون أن يقول و ما عذّبنا أو ما أنزلنا العذاب، و ذلك للإشارة إلى أنّ هذا الأمر مناف لمقامه الأرفع و شأنه الأجلّ.

و بعبارة أوضح أنّ الآية مسوقة إمّا لإفادة أنّ التعذيب قبل البيان مناف لعدله و قسطه، أو مناف لرحمته وعطوفته و لطفه على العباد.

فلو أفاد الأول لدلّ على نفي الاستحقاق، و أنّ تعذيب العبد حين ذاك أمر قبيح مستنكر يستحيل صدوره منه، و لو أفاد الثاني لدل على نفي الفعلية و أنّ العذاب مرتفع، و إن لم يدل على نفي الاستحقاق.[(١)] و سيأتي قوة الأول و دعوى أنّ الآية راجعة إلى نفي التعذيب عن الأُمم السالفة قبل بعث الرسل فيختصّ بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة[(٢)] فلا ارتباط للآية الكريمة بالمقام فإنّ البحث في المقام عن العقوبة الأُخروية دون العذاب الدنيوي.

مندفعة بما أفاده الشهيد الصدرؒ من إمكان منع نظر الآية إلى العقوبات الدنيوية، بل سياقها سياق استعراض عدة قوانين للجزاء الأُخروي، إذ وردت في سياق ﴿لاتزر وازرة

(١) تهذيب الأُصول ٢: ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

(٢) راجع فرائد الأُصول: ص ١٩٣.

وزر أخرى﴾ فإنّ هذا شأن عقوبات الله في الآخرة لا في الدنيا، و لامنشأ لدعوى النظر المذكور إلّا ورود التعبير بصيغة الماضي في قوله: ﴿وَ مَا كُنَّا﴾ و هذا بنكتة إفادة الشأنيّة و المناسبة و لايتعيّن أن يكون بلحاظ النظر إلى الزمان الماضي خاصة.(١)

هذا مضافاً إلى ما أفاده سيدنا الإمام المجاهد﷿ من أنّه لو فرض أنّ موردها ما ذكر، غير أنّ التعبير بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾ حاك عن كونه سنّة جارية لله عزّ شأنه من دون فرق بين السلف و الخلف، و لو لم نقل: إنّ ذلك مفاد الآية حسب المنطوق فلا أقلّ يفهم العرف من الآية ولو بإلغاء الخصوصية و مناسبة الحكم و الموضوع أن التعذيب قبل البيان لم يقع و لن يقع أبداً.(٢)

و أضف إلى ذلك أنّ العذاب الدنيوي وقع في مقابل الذنوب، كما يدل عليه قوله تعالى بعد آية العذاب: ﴿وَ كَفَى بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيراً بَصِيراً﴾ و من المعلوم أنّ العذاب الدنيوي أخفّ بالنسبة إلى العذاب الأُخروي، فإذا كان الأخفّ منوطاً بالبيان فكيف لايكون الأشدّ كذلك؟

لايقال: كما في الكفاية بأنّ نفي التعذيب قبل إتمام الحجة ببعث الرسول لعلّه كان منّة منه تعالى على عباده مع استحقاقهم لذلك.(٣)

و معنى ذلك أنّ نفي التعذيب من باب المنّة و العفو لاينافي تنجز التكليف في المشكوك، نعم لو دلّ قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾ على نفي الاستحقاق لأمكن الاستدلال به فيما نحن فيه، إذ النزاع بين الأخباري و الأُصولي إنّما هو في استحقاق العقاب على ارتكاب المشكوك و عدمه.

لأنّا نقول أوّلاً: إنّ ظاهر هذا التركيب كما أفاد السيّد المحقق الخوئي و الشهيد الصدر﷿ أنّ ذلك هو الطريقة العامة للشارع التي لايناسبه (و لايليق به) غيرها كما يظهر من مراجعة

---

(١) دروس علم الأُصول الحلقة الثالثة: ص ٣٨ و ٣٩.

(٢) تهذيب الأُصول ٢، ص ١٤١.

(٣) الكفاية ٢، ص ١٦٧.

أمثال هذا التركيب عرفاً، و هذا يفيد عدم الاستحقاق و يظهر ذلك من استقراء موارد استعمال هذه الجملة، أي ما كان أو ما كنّا كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ﴾ و قوله عزّوجلّ: ﴿مَّا كَانَ اللهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ و قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَ أَنتَ فِيهِمْ﴾ إذ جملة الفعل الماضي من هذه المادة منسلخة عن الزمان في هذه الموارد، فيكون المراد أنّ التعذيب قبل البيان لايليق به تعالى و مع عدم لياقة التعذيب قبل البيان تدل الآية على عدم كون العبد مستحقّاً للعقاب إذ مع فرض استحقاق العبد لاوجه لعدم كونه لائقاً به تعالى.[1]

و ثانياً: كما أفاده سيدنا الإمام المجاهد أنّ ذلك أوّل الكلام، إذ النزاع بين الأصولي و الأخباري انّما هو في ثبوت المؤمّن و عدمه في ارتكاب الشبهات و أنّه هل يلزم الاحتياط أولا؟ و هذا هو مصبّ النزاع بين الطائفتين، و أمّا البحث عن الاستحقاق و عدمه فهو خارج عمّا يهمّ على كلا الفريقين.[2]

و أمّا ما أجاب به شيخنا الأعظم عن الإيراد على الاستدلال بالآية من ناحية أنّ المنفي في الآية هو فعلية العقاب لااستحقاقه من أنّ الخصم و هو الأخباري يعترف بالملازمة بين نفي الفعلية و نفي الاستحقاق، فنفي الفعلية المستفادة من الآية كاف في إلزامه على نفي الاستحقاق، فقد أورد عليه في الكفاية بأنّ الاستدلال يكون حينئذ جدلياً هذا مع وضوح منع اعتراف الخصم بذلك، ضرورة أنّ ما شك في وجوبه أو حرمته ليس عند الخصم بأعظم من معلوم الحكم، و من الواضح أنّه ربّما تنتفي فعلية العذاب في مورد العصيان اليقيني لإمكان تعقّبه بالتوبة أو الشفاعة أو التكفير مع ثبوت استحقاق العقوبة فلاملازمة بين نفي العقوبة و نفي الاستحقاق في معلوم الحرمة، فكيف يمكن اعترافه بالملازمة بين نفي الفعلية و نفي استحقاق العقوبة في مشكوك الحرمة أو الوجوب فتدبر جيداً.

---

(١) راجع مصباح الأُصول ٢: ص ٢٥٦ دروس علم الأُصول الحلقة الثالثة: ٣٨.

(٢) تهذيب الأُصول ٢: ص ١٤١.

اللّهمّ إلاّ أن يقال: بأنّ الاستدلال بالآية الكريمة من جهة تقدّمها على أخبار التثليث ليس استدلالاً جدلياً، إذ مع دلالة الآية الكريمة على نفي فعلية العقاب لاتشمله أخبار التثليث الدالة على الوقوع في العقاب، كما أفاد بعض الأعلام.

بقي شيء و هو أنّ الآية ناظرة إلى نفي العذاب قبل بعث الرسول و لاينفى العذاب بعد مجيء الرسول و تبيّن الأحكام و عروض اختفاء التكاليف بما لايرجع إلى الشارع، و أجاب عنه سيدنا الإمام المجاهد؛ بأنّ الميزان في العقوبة و استحقاقها (كما عرفت) هو الإبلاغ و الإيصال لا الإبلاغ و لو مع عدم الوصول.[1]

حاصله أنّ ملاحظة المعنى في العقوبة يوجب عدم اختصاص الآية بما ذكر من نفي العذاب قبل بعث الرسول، بل يعمّ المقام أيضاً.

ولقد أفاد و أجاد سيدنا الإمام المجاهد؛ حيث قال و مما ذكرنا يظهر أنّ الآية أسدّ الأدلّة التي استدل بها للبراءة و أنّ ما أورد عليه من الإيرادات غير خال عن الضعف، نعم لايستفاد من الآية أكثر مما يستفاد من حكم العقل الحاكم على قبح العقاب بلابيان، فلو دلّ الدليل على لزوم الاحتياط أو التوقف لصار ذلك نفسه بياناً فيكون ذاك الدليل وارداً على العقل، و ما تضمّنته الآية.[2]

و منها: قوله تعالى: ﴿**لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللهُ لايُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّمَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا**﴾[3]

بدعوى أنّ إسم الموصول في قوله: (ما آتيها) يشمل ذات التكليف بالإطلاق كما يشمل المال، فتدل الآية على أنّه تعالى لايؤاخذ و لايطلب عن العباد شيئاً إلّا إذا آتاه و الإيتاء بالتكليف بإيصاله إلى المكلف، كما أنّ الإيتاء في المال بإعطائه و إقداره، و عليه فتدل الآية على نفي المؤاخذه بالنسبة إلى التكاليف إذا لم تكن واصلة، و هو المطلوب، و ليس المراد من

---

(١) تهذيب الاصول ٢: ص ١٤٦.

(٢) تهذيب الأُصول ج ٢، ص ١٤١ ـ ١٤٢.

(٣) الطلاق / ٧.

التكليف المشمول لإطلاق الموصول هو التكليف بمعناه المصدري حتیٰ يكون المراد تكليف العباد بالتكليف بنحو المفعول المطلق، بل المراد من التكليف الذي يشمله الموصول هو ذات الحكم الشرعي كالواجب و الحرام ونحوهما، و عليه فذات التكليف هو كالمال مفعول به لامفعول مطلق فيصير التكليف بالمعنى المذكور موضوعاً للطلب و المؤاخذه كما أنّ المال موضوع لذلك، و مما ذكرناه يظهر أنّه لايرد عليه ما أورده شيخنا الأعظم‌ؒ من أنّه لو اريد من الموصول نفس الحكم و التكليف كان إيتائه عبارة عن الإعلام به، لكن إرادته بالخصوص ينافي مورد الآية و إرادة الأعمّ منه و من المورد تستلزم استعمال الموصول في معنيين إذ لاجامع بين تعلّق التكليف بنفس الحكم و الفعل المحكوم عليه فافهم.(١)

و مراده كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد ؒ أنّ إرادة الأعمّ من الموصول مع إسناد فعل واحد إليه غير ممكن في المقام، إذ لو أُريد من الموصول نفس التكليف يكون بمنزلة المفعول المطلق، ولو أُريد مع ذلك الأمر الخارجي الذي يقع عليه التكليف يصير مفعولاً به، و تعلّق الفعل بالمفعول المطلق سواء كان نوعيّا أم غيره يباين نحو تعلّقه بالمفعول به لعدم الجامع بين التكليف و المكلف به بنحو يتعلق التكليف بهما على وزان واحد و إن شئت قلت المفعول المطلق هو المصدر أو ما في معناه المأخوذ من نفس الفعل، و المفعول به ما يقع عليه الفعل المباين معه و لاجامع بين الأمرين حتى يصح الإسناد.(٢)

و ذلك لِما عرفت من أنّ المراد من الموصول هو مفعول به لاالجامع بين المفعول به و المفعول المطلق حتى يقال: لاجامع بينهما؛ لعدم الحاجة إليه، إذ الموصول الذي يكون مفعولاً به يشمل ذات الحكم الشرعي، و الحكم الشرعي يكون حينئذ مفعولاً به، و الآية الكريمة تدلّ على نفي الطلب و المؤاخذة إلّا بالنسبة إلى ما آتاه و هو بإطلاقه يشمل المال و ذات الحكم و التكليف، و ليس المراد هو التكليف بالتكليف بالمعنى المصدري حتى يكون مفعولاً

---

(١) فرائد الأُصول، ص ١٩٣.

(٢) تهذيب الأُصول ٢، ص ١٤٣.

مطلقاً و لعلّ إليه يؤول ما في دروس علم الأُصول حيث قال: و هذا هو الجواب الصحيح، و حاصله أنّ مادة الفعل في الآية هي الكلفة بمعنى الإدانة و لا يراد بإطلاق اسم الموصول شموله لذلك، بل لذات الحكم الشرعي الذي هو موضوع للإدانة، فهو إذن مفعول به، فلاإشكال.(١)

هذا مضافاً إلى إمكان أن يقال اللازم هو ملاحظة نفس معنى الموصول و هو الشيء، و عليه فلايوجب استعمال الموصول في معنيين، بل هو معنى واحد و هو الشيء و ليس تطبيقه على المصاديق من باب استعماله في المصاديق حتى يلزم باعتبار ذلك استعمال لفظ الموصول في معنيين.

و أجاب عن إشكال الشيخ قدس سره في نهاية الأفكار أيضاً بأنّ إرادة الحكم من الموصول انّما يقتضي كونه المفعول المطلق لو كان المراد من التكليف في الآية أيضاً هو الحكم و إلّا ففي فرض كونه بمعناه اللغوي أعني الكلفة و المشقة فلايتعيّن ذلك، فإنّه من الممكن حينئذ جعل الموصول عبارة عن المفعول به أو المفعول النشوي المعبر عنه في كلام بعض بالمفعول منه، و إرجاع النسبتين إلى نسبة واحدة إذ بذلك يتم الاستدلال بالآية على المطلوب، فإنّ معنى الآية على الأول أنّه سبحانه لايوقع عباده في كلفة حكم إلّا الحكم الذي أوصله إليهم بخطابه، و على الثاني أنّه لايوقع عباده في كلفة إلّا من قبل حكم أعلمه إيّاهم و أوصله إليهم بخطابه.

و حينئذ لو أُريد من الموصول معناه الكلّي العام مع إفادة الخصوصيات المزبورة بتوسيط دال آخر خارجي لايتوجّه على الاستدلال المزبور محذور من جهة كيفية تعلّق الفعل بالموصول لما عرفت من أنّ تعلّقه به حينئذ تعلّق واحد، و هو تعلّق الفعل بالمفعول به أو المفعول منه.(٢)

أورد عليه في تسديد الأُصول بأنّ هيئة المفعول به دالة على وقوع الفعل المتعدي عليه،

---

(١) دروس في علم الأُصول الحلقة الثالثة: ص ٣٧.

(٢) نهاية الأفكار ج ٣: ص ٢٠٣.

فلابد و أن يكون معنى الفعل بحيث يطلب المفعول به، فتفسير مادة التكليف بالايقاع في المشقة لاينطبق على معناه الحقيقي؛ لأنّه لايصح تعديته إلى الفعل المكلّف به بلاواسطة. بل بواسطة «من» و لأجله عبّر عنه بالمفعول منه مع أنّ مادة التكليف لاريب في تعديتها إلى ذاك الفعل بلاواسطة. فلامحالة يكون التكليف مرادفاً لمعنى التحميل بمشقة. فبإنّه يصح أن يقال: إنّ الفعل مما حمل بمشقة على المكلف، و حينئذ فلايصح إرادة المفعول به حقيقة من الموصول إلّا في خصوص الأفعال، و لايعم الأحكام و التكاليف، اللّهمّ إلّا بالإسناد المجازي الذي مرّ ذكره.[1] هنا إشكال و هو أنّ مجرد إمكان إرادة الأعمّ من الموصول و الإيتاء لاينفع لإثبات الظهور لو لم نقل بأنّ الظاهر حسب السياق هو أنّ المراد من الموصول هو الأمر الخارجي و من الايتاء هو الإقدار و الإعطاء، فلامجال للتمسّك بالآية لشمول المقام، فبإنّه فرع إثبات ظهور الموصول في الأعم و ظهور الايتاء في المعنى الجامع بين الإقدار و الإعلام، و هو غير ثابت.

و يمكن الجواب عنه اوّلاً: بأنّ الإطلاق يكفي في إثبات عدم تقيد الموصول و الايتاء بأحد الأمرين و معه لاوجه لاستعمال الموصول أو الإيتاء في بعض مصاديقه، بل الموصول و الإيتاء مستعملان في معناهما، وحيث لم يقيّدا بمصداق يشمل كل واحد من الأمرين فلاتغفل. هذا مضافاً إلى إمكان الاعتضاد بخبر عبد الأعلى مولى آل سام عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أصلحك الله، هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟ قال: لا(فقال)، قلت: فهل كلفوا المعرفة؟ قال: لا، على الله البيان لايكلف الله نفساً إلا وسعها، و لايكلف الله نفساً إلّا ما آتاها الحديث.[2] لدلالته على أنّ الموصول في قوله عزّوجّل (ما آتيها) يَعمّ التكليف بالمعرفة أيضاً، و عليه فالايتاء أيضاً أعم من الإقدار و الإعلام بقرينة هذه الرواية، و من المعلوم أنّ إرادة الأعم لاتنافي سياق الآية كما لايخفى، و دعوى أنّ نفس

---

(١) تسديد الأصول ج ٢، ص ١٢٦.

(٢) و الطريق إلى عبد الأعلى صحيح و نفس عبد الأعلى لم يوثق ولكن نقل الاجلّة يكفي للوثوق به. جامع الحاديث، أبواب المقدمات، الباب الثامن، ح ١٠.

المعرفة بالله غير مقدور قبل تعريف الله سبحانه و تعالى، فلاحاجة في دخولها في الآية الكريمة إلى إرادة الإعلام من الإيتاء في الآية، بل كانت المعرفة بالله داخلة في الآية؛ لأنّها بدون تعريفه تعالى غير مقدورة و محتاجة إلى الإقدار.[1]

مندفعة بأنّ قولهﷺ: لا، على الله البيان يدلّ على أنّ المراد من قوله (ما آتيها) هو معنى يشمل البيان و الإعلام أيضاً، و لاينافي ذلك كون نفس البيان التفصيلي منه تعالى إقداراً، و يندرج فيه بهذا الاعتبار أيضاً فتدبر.

فتحصل أنّ الآية الكريمة تدل بإطلاقها على أنّه تعالى لايكلف نفساً إلّا بما اتاه و ما لم يؤته لاتكلف به، و مقتضى هذا الإطلاق أنّ ذوات الأحكام التي لم تعطها الشارع من الأحكام المسكوت عنها أو المختفية عنّا و غير الواصلة إلينا أيضاً لاتكون مورداً لتكليفه.

و المراد من نفي التكليف بالنسبة إليها هو نفي تنجيزها علينا، و عليه فلامنافاة بين نفيها و وجودها بحسب الواقع كما لايخفى، ثم إنّ الآية الكريمة بناء على تماميّة دلالتها على أنّ الله تعالى لايكلف أحداً إلّا بما اتاه المكلفين تكون معارضة مع أدلة الاحتياط الدالة على وجوب الاحتياط بالنسبة إلى الحكم الواقعي غير الواصل، كما لايخفى.

قال الشهيد الصدرﷺ: ثم إنّ البراءة التي تستفاد من هذه الآية الكريمة إن كانت بمعنى نفي الكلفة بسبب التكليف غير المأتي فلاينافيها ثبوت الكلفة بسبب وجوب الاحتياط، إذا لم يدل الدليل عليه، فلاتنفع في معارضة أدلة وجوب الاحتياط.

و ان كانت البراءة بمعنى نفي الكلفة في مورد التكليف غير المأتي فهي تنفي وجوب الاحتياط و تعارض مع ما يدعى من أدلته.

و الظاهر هو الحمل على الموردية لاالسببية؛ لأنّ هذا هو المناسب بلحاظ الفعل و المال أيضاً، فالاستدلال بالآية جيّد.[2]

---

(١) فرائد الأُصول: ص ١٩٣.

(٢) دروس في علم الأُصول، الحلقة الثالثة: ٣٧.

و لايخفى ما فيه، فإنّ التكليف بالاحتياط ليس تكليفاً نفسيّاً، بل تكليف طريق بالنسبة إلى الواقع، و عليه ينافي نفي الكلفة، سبب التكليف غير المأتي مع وجوب الاحتياط، و لو على الوجه الأول فلاتغفل. ثمّ إنّ المراد من الإيتاء هو الإيتاء التكويني كما هو المناسب مع المال و الفعل. لاإيتاء الشارع بما هو الشارع، و عليه فلايبعد دعوى شمول الآية للشبهات الموضوعية أيضاً كما أفاد الشهيد الصدر ؓ حيث قال: فالآية الكريمة لاتختص بالشبهات الحكمية من الوجوبية و التحريمية، بل تعم الشبهات الموضوعية لأنّ المراد من الإيتاء ليس هو إيتاء الشارع بما هو شارع ليختص بالشبهات الحكمية.[1]

(١) دروس في علم الأُصول الحلقة الثالثة: ٣٧ـ ٣٨.

الخلاصة

المقصد السابع في الأُصول العملية

و لايخفى أنّ مواضع الأُصول العمليّة هي موارد الاشتباه سواء كان الاشتباه من ناحية فقدان النصّ أو تعارض النصوص أو إجمال الدليل أو من ناحية الأُمور الخارجية.

ثمّ إمّا يكون اليقين السابق في تلك الموارد ملحوظاً و إمّا لايكون كذلك و الأوّل مجرى الاستصحاب مطلقاً و الثاني إمّا يكون الشكّ فيه في أصل التكليف و إمّا أن يكون الشكّ في المكلّف به مع العلم بأصل التكليف فالأوّل مورد البراءة و الثاني إن أمكن الاحتياط فيه فهو مجرى قاعدة الاحتياط و إن لم يمكن الاحتياط فيه كدوران الأمر بين المحذورين فهو مجرى قاعدة التخيير.

فتحصّل أنّ الكلام في الأصول العمليّة ليعمّ الاستصحاب و البراءة و الاحتياط و التخيير.

و يقع الكلام في مقامين أحدهما في حكم الشكّ في الحكم الواقعي من دون ملاحظة الحالة السابقة و هذا يعمّ البراءة و الاحتياط و التخيير.

و ثانيهما في حكم الشكّ بملاحظة الحالة السابقة و هو منحصر في الاستصحاب.

المقام الأوّل:

قال الشيخ الأعظمﷺ: إنّ الشكّ في المقام الأوّل إمّا في نوع التكليف مع العلم بجنسه كما إذا تردّد شيء بين الوجوب و التحريم.

و إمّا في متعلّق التكليف مع العلم بنفسه كما إذا علم الوجوب و تردّد بين الظهر و الجمعة.

و الأول و هو التكليف المشكوك فيه إمّا تحريم مشتبه بغير الوجوب و إمّا وجوب مشتبه بغير التحريم و إمّا تحريم مشتبه بالوجوب، هذه عمدة الصور و إلّا فصور الاشتباه كثيرة.

أقسام الشكّ في التكليف

جعل الشيخ الشكّ في التكليف على أقسام ثمانية لأنّ الشبهة التكليفية تارة وجوبية و

أُخرى تحريمية و منشأ الشكّ فيها إمّا فقدان النصّ أو إجماله أو تعارضه و الشبهة تارة موضوعية و هي إمّا وجوبيّة و إمّا تحريميّة و منشأ الشكّ فيها هي الأُمور الخارجيّة و عليه فصارت الأقسام ثمانية.

ثمّ إنّه إن زدنا طرفاً آخر كالإباحة و دار الأمر بين الوجوب و الحرمة و الإباحة كانت الأقسام إثني عشر لاثمانية لأنّ منشأ الشكّ في المزيد أي الإباحة أربعة و هي فقدان النص أو إجماله أو تعارضه أو الأُمور الخارجيّة ثمّ إنّ البحث عن كلّ قسم مستقلاً غير لازم لوحدة الملاك في جميع الأقسام و هو عدم وصول التكليف و هو يقتضي البراءة و لذا نقتفي طريق الكفاية فإنّه عمّ البحث لمطلق الشكّ في التكليف وعده عمّا ذهب إليه الشيخ الأعظم‌ من البحث عن كلّ واحد من الأقسام المذكورة فتدبّر.

أصالة البراءة

الفصل الأوّل أنّه إذا شكّ في وجوب شيء و لاحجّة عليه جاز له الترك و إذا شكّ في حرمة شيء و لاحجّة عليها جاز له ارتكابه و ذلك لقيام الأدلّة العقليّة والشرعيّة على جواز الترك و الفعل فيهما.

و لافرق فيما ذكر بين أن يكون عدم قيام الحجّة من جهة فقدان النصّ أو إجماله أو تعارض النصين بناء على التوقف و التساقط في تعارض النصّين فيما لم يكن بينهما ترجيح.

و أمّا مع القول بالتخيير عند تعارض النصّين فلامجال للبرائة لتماميّة البيان و هو الدليل الدالّ على التخيير.

أدلّة القائلين بالبراءة في الشكّ في التكليف

و استدل لها في الشكّ في التكليف بالأدلّة الأربعة:

أمّا من الكتاب فبآيات:

منها قوله تعالى ﴿مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَ مَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَ لَاتَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾(١)

و تقريب الاستدلال بالآية الكريمة أنّ قوله تعالى ﴿مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَ مَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَ لَاتَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ نزيه للحق المتعال و هو يريد بهذا البيان أنّ التعذيب قبل البيان مناف لمقامه الربوبي و أنّ شأنه تعالى أجلّ من أن يرتكب هذا الأمر لأن التعذيب في هذه الصورة قبيح مستنكر يستحيل صدوره منه.

و ظاهر هذا التركيب أي و ما كنّا معذّبين أنّ ذلك هو الطريقة العامّة للشارع التي لايناسبه و لايليق به غيرها كما يظهر من مراجعة أمثال هذا التركيب عرفاً و هو يفيد عدم الاستحقاق و يظهر ذلك من استقراء موارد استعمال هذه الجملة أي «ما كان» أو «ما كنّا» كقوله تعالى ﴿وَ مَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾(٢) و قوله عزّوجلّ ﴿مَّا كَانَ اللهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ وَ مَا كَانَ اللهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى ٱلْغَيْبِ وَلَٰكِنَّ اللهَ يَجْتَبِي مِن رُّسُلِهِ مَن يَشَآءُ فَآمِنُواْ بِاللهِ وَ رُسُلِهِ وَ إِن تُؤْمِنُواْ وَ تَتَّقُواْ فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ و قوله تعالى ﴿وَ مَا كَانَ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَ أَنتَ فِيهِمْ وَ مَا كَانَ اللهُ مُعَذِّبَهُمْ وَ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾.(٣)

إذ جملة الفعل الماضي من هذه المادة منسلخة عن الزمان في هذه الموارد فيكون المراد أنّ التعذيب قبل البيان لايليق به و مع عدم لياقة التعذيب قبل البيان تدلّ الآية في المقام على عدم كون العبد مستحقاً للعقاب إذ مع فرض استحقاق العبد لاوجه لعدم كونه لائقاً به تعالى.

و هنا إشكالات حول الاستدال بالآية ولكنّها مندفعة نعم لايستفاد من الآية أكثر ممّا

---

(١) الاسراء / ١٥.

(٢) توبه / ١١٥.

(٣) انفال / ٣٣.

يستفاد من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فلو دلّ الدليل على لزوم الاحتياط أو التوقّف لصار ذلك نفسه بياناً و وارداً على الآية كما على الحكم العقلي فتدبر جيداً.

و **منها:** قوله تعالى ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَ مَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَاهُ اللهُ لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا مَآ ءَاتَاهَا سَيَجْعَلُ اللهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْراً﴾.(١)

بدعوى أن إسم الموصول في قوله عزّوجلّ ﴿ما آتاها﴾ يشمل ذات التكليف بالإطلاق كما يشمل ذات المال و عليه فتدل الآية على أنّه تعالى لايؤاخذ و لايطالب شيئاً إلّا إذا آتاه و الإيتاء في التكليف بإيصاله إلى المكلّف كما أنّ الإيتاء في المال بإعطائه و إقداره فالآية الكريمة تنفي المؤاخذه بالنسبة إلى التكاليف إذا لم تكن واصلة و هذا هو المطلوب و بعبارة أُخرى أنّ إطلاق الموصول يكفي في إثبات عدم تقيّده بالأمر الخارجي كما أنّ إطلاق الإيتاء يمنع عن تخصيصه بالإعطاء فالموصول يشمل ذات الحكم الاعتبارى كما يشمل الأمر الخارجي و الإيتاء يشمل الإعلام كما يشمل الإعطاء و يشهد على ذلك خبر عبد الأعلى مولى آل سام عن أبي عبدالله عليه السلام قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام أصلحك الله هل جعل في الناس أداه ينالون بها المعرفة قال لا (فقال) قلت فهل كلّفوا المعرفة قال لا على الله البيان لايكلّف الله نفساً إلّا وسعها و لايكلّف الله نفساً إلّا ما آتاها الحديث فإنّه يدلّ على أنّ الموصول في قوله تعالى ما آتاها يعمّ التكليف بالمعرفة أيضا و عليه فالإيتاء أعمّ من الإقدار و الإعلام بقرينة هذه الرواية لأنّ قوله عليه السلام لاعلى الله البيان يدلّ على أنّ المراد. من قوله «ما آتاها» هو معنى يشمل البيان و الإعلام أيضاً. و الحاصل أنّ مع إطلاق الموصول و الإيتاء ينطبق الآية الكريمة على المقام بلاكلام.

---

(١) الطلاق / ٧.

حديث الرفع

أمّا من السنة فبروايات:

منها ما رواه الصدوق في الخصال: حدثنا محمّد بن أحمد بن يحيى العطار قال: حدثنا سعد بن عبدالله عن يعقوب بن يزيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله: رفع عن أُمتي تسعة: الخطأ و النسيان و ما أكرهوا عليه و ما لايعلمون و ما لايطيقون و ما اضطروا إليه و الحسد و الطيرة و التفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة.[1]

و لايخفى عليك أنّ هذه الرواية رواها الصدوق في التوحيد عن أحمد بن محمّد بن يحيى العطار رحمة الله.[2]

أورد عليه في مباحث الحجج بأنّ صاحب الوسائل نقل في كتاب الجهاد الحديث المشتمل على هذه الفقرة (ما لايعلمون) عن كتابي الخصال و التوحيد للصدوق عن أحمد بن محمّد بن يحيى، عن سعد بن عبدالله، عن يعقوب بن يزيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن أبي عبدالله عليه السلام: أنّه قال: قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله: رفع عن امتي تسعة ... الخ و أحد التسعة ما لايعلمون و نقطة الضعف في هذا السند هو أحمد بن محمّد بن يحيى العطار، فبالرغم من أنّه شيخ الصدوق لم يثبت توثيقه.[3]

و فيه **أوّلاً**: أنّ الظاهر أنّه لم يلتفت إلى أنَّ الصدوق نقل الحديث بتمامه في الخصال عن محمّد بن يحيى العطار، وهو موثّق.

و **ثانياً**: أنّ كونه من شيوخ الصدوق يكفي في وثاقته؛ لأن جلالة مثل الصدوق تمنع عن التلمّذ عند غير الثقة لتعلّم معالم الدين. هذا مضافاً إلى الترجمة عليه فإنّه حاكٍ عن حسن حاله عنده.

(١) الخصال، باب التسعة، ح ٩ ـ جامع الأحاديث، أبواب المقدمات، الباب الثامن، ح ٣.

(٢) التوحيد: ٣٥٣، باب ٥٦، باب الاستطاعة، ح ٢٤.

(٣) مباحث الحجج ٢: ٥٨.

و **ثالثاً:** أنّ وثاقته يؤيد بتصحيح بعض طرق الشيخ في الكتابين كطريق الحسين بن سعيد و محمّد بن على بن محبوب و علي بن جعفر عن مثل العلامة مع أنّه فيها.

و **رابعاً:** أنّ المحكي عن الوجيزة أنّه من مشايخ الإجازة وحكم الأصحاب بصحّة حديثه فإنه يحكي عن وثاقته.

و **خامساً:** أنّ المحكي عن الشهيد و الشيخ البهائي في المشرق و صاحب المنتقى و المحقق الداماد أنّه ثقة و هذه الأقوال تصلح لتأييد وثاقته.

هذا مضافاً إلى أنّ تلك الفقرة معمول بها عند الأصحاب فلاوجه للتشكيك السندي في الرواية.

ثم إنّ تقريب الاستدلال بالرواية أنّ الحديث يدل على رفع الإلزامات المجهولة عن الأمة في مرحلة الظاهر، و مع رفع هذه الإلزامات و الترخيص الظاهري لامجال لوجوب الاحتياط و مع عدم وجوب الاحتياط لامجال للمؤاخذة و العقاب.

و توضيح ذلك يتوقف على تقديم أمور:

الأمر الأول:

أنّ قاعدة الاشتراك بين العالم و الجاهل في الأحكام الشرعية من ضروريات مذهب الإمامية، و هي تصلح للقرينية على أنّ المرفوع ليس هو الحكم الواقعي بوجوده الواقعي و إلّالزم أن يكون الحكم الواقعي مختصاً بالعالمين و هو ينافي قاعدة الاشتراك و حسن الاحتياط إذ مع رفع الحكم الواقعي بمجرد الجهل به لاواقع حتى يحسن الاحتياط للنيل إليه فاذا عرفت ذلك فالمرفوع هو الحكم الواقعي في مرتبة الظاهر لابوجوده الواقعي وعليه فالحكم الواقعي بوجوده الواقعي ليس بمرفوع بل هو باق على ما هو عليه ولكن في مرحلة الظاهر هو مرفوع و الرفع المذكور لاينافي مع قاعدة الاشتراك و حسن الاحتياط.

و الحاصل أنّ رفع الحكم هو رفع الحكم الواقعي الإلزامي المجهول في مرتبة الظاهر و معناه هو الترخيص في تركه و لذا ينافيه وجوب الاحتياط بالنسبة إلى الحكم المجهول بعد هذا الترخيص كما لايخفى.

مركز تحقيقات كامپيوتری علوم اسلامی

الأمر الثاني:

أنّ بعد ما عرفت من صحّة إسناد الرفع إلى نفس الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر لاوجه لإسناد الرفع إلى وجوب الاحتياط كما يظهر من كلام الشيخ الأعظم‌ؒ حيث قال معنى رفع أثر التحريم فيما لايعلمون عدم إيجاب الاحتياط و التحفّظ فيه حتى يلزمه ترتب العقاب إذا أفضى ترك التحفظ إلى الوقوع في الحرام الواقعي إلى أن قال و الحاصل أنّ المرتفع فيما لايعلمون و أشباهه مما لايشمله أدلة التكليف هو إيجاب التحفظ على وجه لايقع في مخالفة الحرام الواقعي و يلزمه ارتفاع العقاب و استحقاقه فالمرتفع أولاً و بالذات أمر مجعول فيترتب عليه ارتفاع أمر غير مجعول.[1]

و لذلك قال السيّد المحقق الخوئي‌ؒ: انّ قول الشيخ الأعظم من أنّ المرفوع هو وجوب الاحتياط خلاف ظاهر الحديث فإنّ ظاهره أنّ المرفوع هو نفس ما لايعلم و هو الحكم الواقعي لاوجوب الاحتياط و بعد كون الحكم بنفسه قابلاً للرفع في مرحلة الظاهر لاوجه لارتكاب خلاف الظاهر و حمل الحديث على رفع إيجاب الاحتياط.

نعم عدم وجوب الاحتياط من لوازم رفع الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر لأنّ الأحكام كما أنّها متضادّة في الواقع كذلك متضادّة في مقام الظاهر فكما أنّ عدم الإلزام في الواقع يستلزم الترخيص بالمعنى الأعم كذلك رفع الإلزام في الظاهر يستلزم الترخيص ظاهراً و لايعقل وجوب الاحتياط بعد فرض الترخيص.[2]

الأمر الثالث:

أنّ المرفوع كما عرفت هو نفس الحكم المجهول في مرحلة الظاهر و عليه فتقدير المؤاخذة أو الأثر المناسب أو جميع الآثار خلاف الظاهر ولكن ذهب جماعة إلى أنّ التقديرات المذكورة من جهة دلالة الاقتضاء بدعوى أنّ مع عدم إمكان نسبة الرفع إلى نفس ما

---

(١) فرائد الأصول: ١٩٧.

(٢) مصباح الأصول ٢: ٢٥٨.

لايعلمون و ما لايطيقون و مااستكرهوا و ما اضطروا إليه إلخ ... لكونهما من الأمور الواقعية و التكوينية. لابد من أن يكون المرفوع إمّا جميع الآثار في كل واحد من التسعة و هو الأقرب اعتباراً إلى المعنى الحقيقي لأنّ نفي جميع الآثار أقرب المجازات إلى نفي الحقيقة الممتنع بالفرض و إما أن يكون في كل منها ما هو الأثر المناسب أو أن يكون هو المؤاخذة في الكل و قال الشيخ الأعظم‌ؒ عند ذكر تقدير المؤاخذة و هذا أقرب عرفاً من الأوّل و أظهر من الثاني أيضاً لأنّ الظاهر أنّ نسبة الرفع إلى مجموع التسعة على نسق واحد فإذا أُريد من الخطأ و النسيان و ما أكرهوا عليه و ما اضطروا المؤاخذة على أنفسها كان الظاهر فيما لايعلمون ذلك أيضاً.

نعم يظهر من بعض الأخبار الصحيحة عدم اختصاص الموضوع عن الأمة بخصوص المؤاخذة فعن المحاسن عن أبيه عن صفوان بن يحيى و البزنطي جميعاً عن أبي الحسن في الرجل يستحلف (أي يستكره) على الدين فحلف بالطلاق و العتاق و صدقة ما يملك أيلزمه ذلك فقال‌ؑ: لا، قال رسول‌الله‌ؐ رفع عن أمتي ما أكرهوا عليه و ما لم يطيقوا و ما أخطأوا الخبر... فإنّ الحلف بالطلاق و العتق و الصدقة و إن كان باطلاً عندنا مع الاختيار إلّا أنّ استشهاد الإمام‌ؑ على عدم لزومها مع الإكراه على الحلف بها بحديث الرفع شاهد على عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذة لكنّ النبوي المحكي في كلام الإمام مختص بثلثة من التسعة فلعلّ نفي جميع الآثار مختص بها فتأمل الخ.[1]

و يمكن أن يقال: إنّ لزوم التقدير بنحو من الأنحاء المذكورة بدلالة الاقتضاء متفرع على عدم إمكان إسناد الرفع إلى نفس ما لايعلمون و ما لايطيقون وما استكرهوا و غيره و المفروض هو إمكان الإسناد إلى نفس هذه الأمور لأنّ المقصود من الرفع ليس هو الإخبار عن عدم وجوده فإنّه خلاف الوجدان ضرورة وجود ما لايعلمون و ما لايطيقون و ما استكرهوا و غير ذلك هذا مضافاً إلى أنّ قاعدة الاشتراك تمنع رفع ما لايعلمون من الأحكام واقعاً.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٩٥ـ ١٩٦.

بل المراد من الرفع هو الرفع التشريعي كالنفي التشريعي فكما أنّ نفس الضرر في مثل قوله ﷺ لاضرر و لاضرار منفي بالنفي التشريعي بمعنى أنّ الضرر من أي جهة و سبب كان محكوم بالنفي شرعاً و هو يرجع في الحقيقة إلى نفي أسباب الضرر من الحكم الضرري أو تجويز الضرر أو غير ذلك مما يرتبط بنحو بالشارع.

فكذلك الرفع التشريعي يدل على أنّ نفس ما لايعلمون و ما لايطيقون وما استكرهوا و غيره محكوم بالرفع شرعاً و هو يرجع إلى رفع تنجيز الأحكام الموجودة المجهولة و أحكام ما ينطبق عليه العناوين الأخر مما لايطيقون و ما استكرهوا و غير ذلك و بالجملة معنى الرفع التشريعي عبارة عن عدم اعتبار الشارع شيئاً من مصاديق ما لايعلمون و غيره تكويناً في عالم التشريع و مقتضاه هو رفع تنجيز أحكام هذه الأمور.

قال السيّد المحقق الخوئي؛: و أمّا إن أريد بالرفع الرفع التشريعي بمعنى عدم كون الفعل مورداً للاعتبار الشرعي و بعبارة أخرى الرفع التشريعي عبارة عن عدم اعتبار الشارع شيئاً من مصاديق ما هو من مصاديقه تكويناً كما في جملة من موارد الحكومة كقوله لاربا بين الوالد و الولد فكان إسناد الرفع إلى التسعة حقيقياً بلافرق بين أن يراد من الموصول في ما لايعلمون الحكم أو الفعل الخارجي.[1]

لايقال: إنّ التقدير و إن كان منفياً بأصالة عدم التقدير ومحتاجاً إلى عناية ولكن لاترجيح لتوجيه الرفع إلى الوجود التشريعي أيضاً لأنه أيضاً يحتاج إلى عناية.

لأنّا نقول كما أفاد السيّد الشهيد الصدر؛ بأنّ هذه عناية يقتضيها نفس ظهور حال الشارع في أنّ الرفع صادر منه بما هو شارع و بما هو إنشاء لاإخبار بخلاف عناية التقدير فإنّها خلاف الأصل حتى في كلام الشارع بما هو مستعمل.[2]

و التحقيق أنّ الرفع في المقام لايحتاج إلى ادعاء و عناية أصلاً فإنّ الرفع رفع عن الأمّة

---

(١) مصباح الأُصول ٢: ٢٦١.

(٢) دروس في علم الأُصول، الحلقة الثالثة: ٤٤ ـ ٤٥.

كما يدل عليه قوله ﷺ في الصدر رفع عن أمّتي التسعة إلخ.. لاالرفع المطلق و لعله هو منشأ الفرق بين الرفع التشريعي في المقام و النفي التشريعي في لاضرر و لاضرار فإنّ النفي في الثاني مطلق بخلاف الرفع في المقام فإنّه رفع عن الأمة و عليه فما يتوجه إلى الأمة و الأشخاص هو الأحكام سواء كانت تلك الأحكام أحكام مجهولة أو أحكام ما استكرهوا عليه أو ما اضطروا إليه أو ما لايطيقون أو أحكام موارد الخطأ و النسيان و حديث الرفع يدل على رفع ثقل هذه الأحكام عن الأمّة و هو لزومها و تنجيزها.

و لقد أفاد و أجاد في تسديد الأصول حيث قال إنّ تعبير الحديث هو رفع التسعة عن الأمّة و رفع شيء عن الأشخاص ظاهر عرفاً في نفي الإلزام به عنه و هو معناه العرفي بلا أيّ تأويل و خلافٍ ظاهر إلى أن قال و قد ظهر مما ذكرناه أنّه لامجال للجواب عن الإشكال بأنّ نسبة الرفع إلى التسعة مبنية على الادّعاء و من قبيل المجاز العقلي و لاحاجة إلى التقدير و ذلك أنّ الظاهر عرفاً من قولنا (رفع عنک كذا) هو نفي الإلزام به عنک و نفي تحميله عنک و هو لايحتاج إلى تقدير إلى أن قال و بالجملة فرق بين الرفع أو النفي المطلق و بين الرفع عن الاشخاص.[1]

فتحصّل أنّ إسناد الرفع إلى ما لايعلمون و سائر الفقرات إسناد حقيقي و معه فلاحاجة إلى عناية و تقدير لأنّ المرفوع في جميع الفقرات هو الإلزام الشرعي في مرحلة الجهل و الإكراه و الاضطرار و النسيان و الخطأ و نحوها و تقدير المؤاخذة أو الأثر المناسب أو جميع الآثار مخالف لأصالة عدم التقدير و لاموجب للذهاب إليه مع إمكان إسناد الرفع إلى نفس ما لايعلمون و ما لايطيقون و غيرهما من الإلزامات عن الأمة المرحومة في مرحلة الظاهر فتدبر جيداً.

و مما ذكر يظهر ما في الكفاية حيث فصّل بين ما لايعلمون و غيره من الفقرات حيث قال لايخفى عدم الحاجة إلى تقدير المؤاخذة و لاغيرها من الآثار الشرعية فيما لايعلمون

---

(١) تسديد الأصول ٢، ١٣٠.

فإنّ ما لايعلم من التكليف مطلقاً كان في الشبهة الحكمية أو الموضوعية بنفسه قابل للرفع و الوضع شرعاً و إن كان في غيره لابد من تقدير الآثار أو المجاز في إسناد الرفع إليه فإنّه ليس ما اضطروا و ما استكرهوا إلى آخر التسعة بمرفوع حقيقة.[1]

و ذلك لما عرفت من أنّ الظاهر من رفع ما اضطروا أو ما استكرهوا و غيرهما بقيد عن الأمة هو رفع الإلزام عنهم في هذه الموارد. هذا مقتضي اضافة الرفع إلى ذمّة الأمّة ففي هذه الموارد أيضاً رفع الإلزام و التنجيز و عليه فلاحاجة إلى تقدير الآثار كما لاحاجة إلى المجاز في الإسناد بعد دلالة المقام على أنّ المرفوع في جميع الموارد المذكورة هو نفس الإلزامات و الأحكام فتدبر جيداً.

إذا عرفت هذه الأمور فقد اتضح دلالة الحديث الشريف على أنّ الإلزامات المجهولة الموجودة في الواقع مرفوعة عن الأُمّة المرحومة في مرحلة الظاهر و الموارد المذكورة و إن كانت موجودة في الواقع و معنى رفعها هو رفع ثقلها عنهم في مرحلة الظاهر و لامنافاة بين الإلزام الواقعي و الترخيص الظاهري لما تقدم من إمكان الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري و لازم رفع الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر هو عدم وجوب الاحتياط فمع عدم وجوب الاحتياط لامجال للعقاب و المؤاخذة و عليه فحديث الرفع ينافي وجوب الاحتياط.

ثم إنّ ما لايعلمون لايختص بالشبهات الموضوعية بل يعم الشبهات الحكمية لإطلاق الموصول كما لايخفى. و قد أورد عليه شيخنا الأعظم‌ؒ بأنّ الظاهر من الموصول فيما لايعلمون بقرينة أخواتها هو الموضوع أعني فعل المكلف الغير المعلوم كالفعل الذي لايعلم أنّه شرب الخمر أو شرب الخلّ و غير ذلك من الشبهات الموضوعية فلايشمل الحكم الغير المعلوم.[2]

و يمكن الجواب عنه كما أفاد في الدُرر بأنّ عدم تحقق الاضطرار في الأحكام و كذا الإكراه لايوجب التخصيص في قوله‌ؐ «ما لايعلمون» و لايقتضي السياق ذلك فإنّ عموم

---

(١) الكفاية ٢: ١٧٤.

(٢) فرائد الأُصول: ١٩٥.

الموصول إنّما يكون بملاحظة سعة متعلقه وضيقه فقولهﷺ: **«ما اضطروا إليه»** أُريد منه كل ما اضطر إليه في الخارج غاية الأمر لم يتحقق الاضطرار بالنسبة إلى الحكم فيقتضي اتّحاد السياق أن يراد من قولهﷺ **«ما لايعلمون»** أيضاً كل فرد من أفراد هذا العنوان ألا ترى أنّه إذا قيل **«ما يؤكل و ما يرى»** في قضية واحدة لايوجب انحصار أفراد الأوّل في الخارج ببعض الأشياء تخصيص الثاني أيضاً بذلك البعض و هذا واضح جداً.(١)

و قال شيخنا الأُستاذ الأراكيﷺ: إنّ الموصول بمقدار عموم صلته قد عمّ و لم يشذ عنه شيء من أفراد الصلة و على هذا فقضيّة وحدة السياق ان يكون الحال في ما لايعلمون أيضاً كذلك.(٢)

و أوضح ذلك السيّد المحقق الخوئيﷺ حيث قال إنّ الموصول في جميع الفقرات مستعمل في معنى واحد و هو معناه الحقيقي المبهم المرادف للشيء و لذا يقال إنّ الموصول من المبهمات و تعريفه إنّما بالصلة فكأنّهﷺ قال رفع الشيء الذي لايعلم و الشيء الذي لايطيقون و الشيء المضطر إليه و هكذا فلم يستعمل الموصول في جميع الفقرات إلّا في معنى واحد غاية الأمر أنّ الشيء المضطر إليه لاينطبق خارجاً إلّا على الأفعال الخارجية و كذا الشيء المكره عليه بخلاف الشيء المجهول فإنّه ينطبق على الحكم أيضاً و الاختلاف في الانطباق من باب الاتفاق من جهة اختلاف الصلة لايوجب اختلاف المعنى الذي استعمل فيه الموصول كي يضرّ بوحدة السياق فإنّ المستعمل فيه في قولنا ما ترك زيد فهو لوارثه و ما ترك عمرو فهو لوارثه و ما ترك خالد فهو لوارثه شيء واحد فوحدة السياق محفوظة و لو كان هذا المفهوم منطبقاً على الدار في الجملة الأولى و على العقار في الثانية و على الأشجار في الثالثة فلا شهادة لوحدة السياق على أنّ متروكات الجميع منطبقة على جنس واحد و المقام من هذا القبيل بعينه.(٣)

---

(١) الدرر: ٤٤١.

(٢) أصول الفقه ٣: ٦٠٢.

(٣) مصباح الأصول ٢: ٢٦٠.

فتحصّل أنّ المرفوع فيما لايعلمون لايختص بالشبهات الموضوعية بل يعم الشبهات الحكمية و لايضرّه اختصاص سائر الفقرات بالشبهات الموضوعية كما أنّ ما لايعلمون يعمّ الواجبات و المحرمات المجهولة و التكليفيات و الوضعيات و لاوجه لتخصيصه لبعضها كما لايخفى.

ربما يقال إنَّ الحكم هو فعل صادر عن المولى و ليس بفعل العباد فلامعنى لكون فعل الله تعالى ثقيلاً على العباد فالثقيل هو فعل العباد لامجرد إنشاء الوجوب الصادر من مولى الموالي و عليه فلابد من أن يراد من الموصول في جميع الفقرات هو الفعل لاالحكم و يمكن الجواب عنه بأنّ الثقل و إن كان في الفعل ولكن يسند عرفاً إلى الحكم من باب إسناد ما للمسبب إلى السبب و الشاهد عليه هو تسمية الحكم بالتكليف مع أنّ ما يوجب الكلفة حقيقة هو الفعل و ليس ذلك إلّا من باب سببية الحكم للكلفة فيصح أن يكون المرفوع في جميع الفقرات هو الحكم سواء كانت الشبهة موضوعية أو الحكمية.

قال في مصباح الأُصول إنّ الثقل و إن كان في متعلق التكليف لافي نفسه إلّا أنّه صحّ إسناد الرفع إلى السبب بلاعناية و صحّ إسناده إلى الأثر المترتب عليه فصحّ ان يقال رفع الإلزام أو رفع المؤاخذة فلامانع من إسناد الرفع إلى الحكم باعتبار كونه سبباً لوقوع المكلف في كلفة و ثقل.(١)

تنبيهات حديث الرفع

التنبيه الأول:

أنّ الرفع في حديث الرفع حيث إنّه رفع عن الأُمة يكون ظاهراً في رفع الثقل عنهم و رفع الثقل مما يصلح للامتنان و السبب في هذا الرفع هو العناوين العارضة المذكورة في الحديث من الجهل و الخطأ و النسيان و الإكراه و الاضطرار و عدم الطاقة و المرفوع هو الأحكام الثابتة في موارد عروض هذه العناوين.

---

(١) مصباح الأُصول ٢: ٢٦٢.

و أمّا أحكام نفس هذه العناوين كوجوب سجدتي السهو ودية الخطأ و غير ذلك مما يترتب على نفس هذه الأمور فليست مرتفعة أصلاً كما لايخفى و عليه فالمراد من رفع الخطأ و النسيان مثلاً هو رفع أحكام ما اخطأوا أو نسوا فيه لارفع حكم الخطأ و النسيان ثم إنّ رفع الحكم بواسطة عروض هذه الأمور حيث كان امتنانياً يختص برفع كل حكم ثقيل على الأُمة و لايشمل ما لايكون كذلك و يتفرع عليه الفرق بين فعل حرام اضطر إليه و معاملة اضطر إليها و لذا حكموا بجريان حديث الرفع في الأول دون الثاني و الوجه في ذلك أنّ رفع الحرمة في الأول امتناني دون رفع الصحة في الثاني فإنّ صحته ليست بثقيلة بل الأمر بالعكس هذا بخلاف بيع المكره فإنّ صحته ثقيلة عليه و رفع نفوذه و صحته امتناني و هكذا مقتضى كون الامتنان على الأُمّة أنّه لو اضطر إلى إتلاف مال الغير لايرتفع به ضمان الإتلاف لأنّ الرفع خلاف الامتنان بالنسبة إلى المالك كما لايخفى. **لايقال:** إنّ الامتنان نكتة الحكم لاعلته و عليه فلم لم يؤخذ بإطلاق حديث الرفع في غير موارد الامتنان.

لأنّا نقول إنّ ظهور الحديث في الامتنان ظهور لفظي يقتضيه ظهور الرفع عن الأمة الدال على رفع الثقل عنهم و عليه فليس الامتنان مستفاداً من غير الظهور اللفظي حتى يقال إنّ الامتنان حكمة الحكم لاعلته بل لايشمل حديث الرفع غير موارد الامتنان أخذاً بظهور الكلام فيه فلاتغفل و مما ذكر يظهر أنّ رفع التسعة عن الأُمة لايقاس برفع الضرر و الضرار فإنّ الرّفع في حديث لاضرر و لاضرار رفع مطلق و الامتنان فيه نكتة الحكم فيجيء فيه حديث شموله و عمومه بالنسبة إلى الموارد التي لاامتنان فيه و عدمه.

هذا بخلاف رفع التسعة عن الأُمة لما عرفت من ظهور الرفع عن الأُمة في رفع الثقل عنهم و هو امتنان.

و لذلك لايشمل حديث الرفع الموارد التّي لاامتنان في رفعها و لعلّ من هذه الموارد الشرائط الراجعة إلى أصل التكليف لأنّ رفعها يوجب وضع التكليف و هو خلاف الإرفاق.

قال المحقق العراقيﷺ: و بما ذكرنا من ورود الحديث في مقام الامتنان على الأمة يظهر اختصاص المرفوع أيضاً بالآثار التي لايلزم من رفعها خلاف الإرفاق على المكلف فما لايكون كذلك لايشمله حديث الرفع كما في الشرائط الراجعة إلى أصل التكليف كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج و نحوها حيث لايجري فيها حديث الرفع لاقتضاء رفع الشرطية فيها بوضع التكليف على المكلف و هو خلاف الإرفاق في حقه بخلاف شرائط الواجب فإنّه يجري فيها حديث الرفع كما سنشير إليها.(١)

التنبيه الثاني:

أنَّ الرفع في الحديث ظاهر في معناه و هو إزالة الشيء عن صفحة الوجود بعد تحصله و تفسيره بالدفع خلاف الظاهر و لاموجب لذلك فيما إذا أمكن إرادة معناه و الرفع إذا أسند إلى الحكم مع قاعدة الاشتراك و عموم القانون مستعمل في معناه و يكون بمعنى إزالة لزومه في مرحلة الظاهر و قد عرفت أنَّ رفع الأحكام المجهولة رفع إلزامها و هكذا في سائر الفقرات فإنّ رفع حكم مورد ما استكرهوا أو رفع حكم مورد الخطأ و النسيان مثلاً هو رفع لزوم أحكام مواردها **لايقال**: إنّ الخطاب لايشمل الناسي و العاجز و نحوهما فليكن الرفع بالنسبة إليهم بمعنى الدفع لاالرفع.

لأنّا نقول نمنع ذلك بل هو بمعنى الرفع لشمول الخطابات إيّاهم بحسب الإرادة الاستعمالية لهذه الأحوال فالرفع في الموارد المذكورة يدل على رفع الأحكام الشاملة لهم بحسب الإرادة الاستعمالية نعم الرفع دفع بالنسبة إلى الإرادة الجدية كما لايخفى.

لايقال: إنّ الحسد و الطيرة و الوسوسة لاحكم لها حتى يكون الرفع بالنسبة إليها مستعملاً في معناه بل اللازم أن يكون بمعنى الدفع في هذه الفقرات **لأنا نقول**: كما أفاد سيدنا الإمام المجاهدﷺ انّ الفقرات الثلاث أيضاً فعل من الأفعال القلبية و لأجل ذلك تقع مورداً للتكليف فإنّ تمنّي زوال النعمة عن الغير فعل قلبي محرّم وقس عليه الوسوسة و الطيرة

---

(١) نهاية الأفكار ٣: ٢١٢.

فإنّهما من الأفعال الجوانحية و المصحح لاستعمال الرفع فيها كونها محكومة بالأحكام في الشرائع السابقة و هذه الأحكام ظاهرة في الدوام و البقاء بحسب الإرادة الاستعمالية فإطلاق الرفع باعتبار عمومات توهم بقاء حكمها في عامة الأزمنة فتدبر جيداً.[١]

و مما ذكر يظهر ما في الدُّرر حيث ذهب إلى أنّ الرفع في الحديث ليس بمعناه الحقيقي معلّلاً بأنّه غير واقع في بعض العناوين المذكورة قطعاً بل معناه هو الدفع أو الأعم منه و من الرفع.[٢]

ولكنّك عرفت إمكان أن يكون الرفع بمعناه الحقيقي في المقام لأنّه مسبوق بوجود حكم بنحو من الأنحاء و لو في مرحلة الإطلاق أو العموم الاستعمالي ثم لايذهب عليك أنّه لاحاجة إلى ادعاء الوجود حتى يصدق الرفع بل يكفيه وجوده الواقعي أو وجوده بنحو ضرب القانون أو وجوده في الشرائع السابقة و مما ذكر يظهر ما في نهاية الأفكار حيث ذهب إلى لزوم اعتبار وجود الشيء سابقاً على الرفع عند وجود مقتضيه و لذلك قال لامانع من إبقاء الرفع في الحديث الشريف على ظهوره في الرفع الحقيقي في جميع الأمور التسعة حيث إنّه يكفي في صحة إطلاق الرفع فيها بمجرد اعتبار وجود الشيء سابقاً على الرفع عند وجود مقتضيه بلاحاجة إلى جعل الرفع في الحديث بمعنى الدفع.[٣]

و ذلك لما عرفت من كفاية الوجود الإطلاقي و الاستعمالي و لاحاجة معه إلى اعتبار وجود الشيء سابقاً.

لايقال: إنّ رفع الحكم لايساعد جميع الفقرات لأنّ من جملتها هو الحسد و الطيرة و الوسوسة في التفكر في الخلق و هذه الأمور خصوصاً الحسد ليست باختيارية حتى يكون لها حكم و عليه فلايصح تعلّق الرفع بها باعتبار حكمها.

لأنّا نقول إنّ هذه الأمور و إن كانت بنفسها غير اختيارية ولكنها باعتبار مباديها كانت

---

(١) تهذيب الأُصول ٢: ١٥٢ ـ ١٥٤.

(٢) الدرر: ٤٤٤.

(٣) نهاية الأفكار ٣: ٢٠٩.

اختيارية لإمكان التحرز عنها باختيار مبادي أضدادها و عليه يصح تعلّق الحكم بها باعتبار اختيارية مباديها.

التنبيه الثالث:

أنّه لاإشكال في قبح مؤاخذة الناسي و العاجز و المخطي بحكم العقل و على هذا يرد على الرواية المذكورة أمران: **أحدهما** أنّ رفع الحكم عن هولاء لايختص بالأمة المرحومة لأنّ القبيح قبيح في كل زمان.

و **ثانيهما** أنّ الرواية ظاهرة في الامتنان مع أنّه لامنّة في رفع ما هو قبيح عند العقل و فيه منع استقلال العقل بقبح مؤاخذة الناسي و المخطي مع كون أضداد مبادي هذه الأمور تحت الاختيار و ترك التحفظ فيها فإذا لم يكن المؤاخذة في هذه الصورة قبيحة أمكن تصور الامتنان عند رفع المؤاخذة عند النسيان و الخطأ كما لايخفى.

قال شيخنا الأعظمﷺ: إنّ الذي يهوّن الأمر في الرواية جريان هذا الإشكال في الكتاب العزيز أيضاً فإنّ موارد الإشكال فيها و هي الخطأ و النسيان و ما لايطاق و ما اضطروا إليه هي بعينها ما استوهبها النبيﷺ من ربه جلّ ذكره ليلة المعراج على ما حكاه الله تعالى عنهﷺ في القرآن بقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لاتُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَ لاتَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾ الآية و الذي يحسم أصل الإشكال منع استقلال العقل بقبح المؤاخذة على هذه الأمور بقول مطلق فإنّ الخطأ و النسيان الصادر من ترك التحفظ لايقبح المؤاخذة عليها و كذا المؤاخذة على ما لايعلمون مع إمكان الاحتياط و كذا في التكليف الشاق الناشيء عن اختيار المكلف و المراد بما لايطاق في الرواية هو ما لايتحمل في العادة لا ما لايقدر عليه أصلاً كالطيران في الهواء و أمّا في الآية فلايبعد ان يراد به العذاب و العقوبة فمعنى لاتحملنا ما لاطاقتنا به لاتورد علينا ما لانطيقه من العقوبة.[1]

التنبيه الرابع:

في أنّه لافرق بين أن يكون متعلق الحكم هو الفعل أو الترك إذ أيّ واحد منها فله حكم و

---

(١) فرائد الأصول: ١٩٦.

أثر و قابل للرفع فلو نذر أن يشرب من ماء الفرات فأكره على الترك فترك الشرب بعد ما تعلّق النذر على الشرب له حكم و هو الحرمة لأنّه حنث و له كفّارة فقوله ﷺ رفع ما أكرهوا عليه يدل على رفع حكم الترك المذكور من الحرمة و الكفارة فلاوجه لتخصيص المرفوع بحكم الأمور الوجودية.

و حكم الترك كحكم الفعل أمر حقيقي قابل للرفع والرفع فيه أيضاً حقيقي لاادعائي بعد ما عرفت من أنّ الرفع هو رفع حكم ثقيل عن الأمة و عليه فالجواب عمّن خصص المرفوع بالأمور الوجودية بأنّ التحقيق أنّه لامانع من تعلّق الرفع بالأمور العدمية إذ الرفع رفع ادعائي لاحقيقي و المصحح له ليس إلّا آثار ذلك العدم و أحكامها كما أنّ المصحح لرفع الأمور الوجودية هو آثارها و أحكامها[1] لايخلو عن إشكال و ذلك لما عرفت من ممنوعية الادعاء لأنّ حكم الترك كحكم الفعل حكم حقيقي و هو قابل للرفع من دون حاجة إلى ادعاء و رفعه رفع حقيقي بمعنى رفع ثقل الحكم عن الأمة كما لايخفى ثم إذا عرفت أنّ حديث الرفع يشمل حكم الفعل و الترك اتّضح حكم ما إذا أكره على ترك الصلاة في جميع الوقت فإنّ تركها مصداق لِما أكرهوا عليه و هو كما في تسديد الأصول ثقيل على المكلف فإنّه مخالفة للواجب موجبة للتعزير الدنيوي و العقاب الأخروي و للقضاء خارج الوقت و كل ذلك ثقل على المكلف أوجبه عليه إكراه المكره على الترك فيرفع هذا الأمر الثقيل بجميع ثقله على المكلف أوجبه عليه إكراه المكرِه بالكسر على الترك فيرفع هذا الأمر الثقيل بجميع ثقله عن عاتقه بحيث لايكون على عاتقه من الثقل أثر أصلاً فإطلاقه و مقتضى رفعه بالمرة أن لايستحق تعزير الدنيا و لاعذاب الآخرة و لاالقضاء خارج الوقت.

نعم لو أكرهه على ترك الصلاة في وقت الفضيلة مثلاً فلايترتب من تركها أمر عليه ثقيل فإنّ وجوب الإتيان بها في بقية الوقت مما يقتضيه نفس التكليف بالواجب و الموسّع لا أنّه

---

(١) تهذيب الأصول ٢: ١٥٩.

أمر جديد أتى من ناحية الإكراه و فوت الفضل ليس إلّا فوات النفع لاتحميل ثقل و ضرر.(١)

اللّهمّ إلّا ان يقال: إنّه ينافي ما رواه في الكافي بسنده عن رفاعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال دخلت على أبي العباس بالحيرة فقال يا أباعبدالله ما تقول في الصيام اليوم فقلت ذاك إلى الإمام إن صمت صمنا و إن أفطرت أفطرنا فقال يا غلام عليَّ بالمائدة فأكلت معه و انا أعلم و الله انّه يوم من شهر رمضان فكان إفطاري يوماً و قضاؤه أيسر عليّ من أن يضرب عنقي و لايعبدالله انتهى بناء على أنّ التقيّة نوع من الإكراه و وجه المنافاة أنّ هذه الرواية تدل على لزوم القضاء مع الإكراه على ترك الصوم.

نعم يمكن أن يقال: إنّ الموضوع لوجوب القضاء ليس هو الترك بل هو الفوت و هو مسبب عن الترك و حديث الرفع مختص بما يكون فعلاً مباشريّاً للمكلف سلباً أو إيجاباً لا مايكون مترتباً عليه و بناء على هذا فلو أكره على ترك الصلاة في جميع الوقت لايدل حديث الرفع إلّا على رفع التعزير و العقوبة و أمّا القضاء فهو مترتب على عنوان الفوت و ليس هو فعلاً مباشرياً للمكلف و أصل البرائة لايثبت العنوان و مما ذكر يظهر وجه لزوم القضا على من نسي الصلاة في تمام الوقت فتدبر.

ولكن لقائل أن يقول أنّ الرواية ضعيفة، هذا مضافاً إلى أنّ موضوعها مختصّ بالصوم على أنّها لاتدلّ على وجوب القضاء و لعل القضاء ليس بواجب لأنّ الفعل أعمّ من الوجوب فتدبّر.

تفصيل: و لايذهب عليك أنّ المحكي عن المحقق النائيني قدس سره أن يكون المرفوع في حديث الرفع شاغلاً لصفحة الوجود فإنّه بذلك يمتاز الرفع عن الدفع فإنّ الدفع هو المنع عن تقرر الشيء و الرفع هو المنع عن بقاء الوجود إلى أن قال فاعلم أنّ الظاهر الأوّلي و إن كان رفع نفس صفة النسيان إلّا انّه لايمكن الأخذ بهذا الظهور فإنه مضافاً إلى أنّ النسيان ليس من الأمور التشريعية بنفسه و ليس له أثر شرعاً كي يكون رفعه بلحاظ رفع أثره يلزم من ذلك

---

(١) تسديد الأصول ٢: ١٣٧.

ترتيب آثار الصدور العمدي على الفعل الصادر عن النسيان و هو كما ترى خلاف الامتنان فلامحيص من رفع اليد عما يقتضيه الظاهر الأوّلي بجعل النسيان بمعنى المنسي فيكون المرفوع نفس الفعل الصادر عن المكلف نسياناً بأن يفرض عدم وقوع الفعل منه و خلو صفحة الوجود عنه و على هذا يختص الحديث بالمحرمات و لايشمل الواجبات لأنه لو فرض الإتيان بواجب عن نسيان فرفعه عبارة عن إعدامه و فرض عدم صدوره و هو ينافي الامتنان و لو فرض تركه عن نسيان فليس في البين شيء شاغل لصفحة الوجود كي يمكن رفعه و بذلك يظهر فساد توهم دلالة قوله رفع النسيان على سقوط الجزئية و وقوع الطلب فيما عداه.

و قد أورد عليه **سيدنا الأُستاذ المحقق الدّاماد** في محكي كلامه بأن المرفوع نفس الخطأ و النسيان و يكون رفعهما مع أنهما قد يقعان كثيراً ما كناية عن فرض عدم صدور ما صدر عن المكلف عن نسيان أو خطأ عنه و بعبارة أوضح أنه لما كان المكلف المتشرّع بأحكام الله المبالي بدينه و فرائضه بحيث إذا لم يعرض له الخطأ و النسيان لكان آتياً بالواجبات و تاركاً للمحرمات فإذا جعل الشارع خطأه أو نسيانه بمنزلة العدم فكأنّه فرضه آتيا بالواجب الذي ترك عن خطأ أو نسيان و تاركاً للمحرم الذي أتى به عنه و قد عرفت سابقاً إنصراف الحديث المبارك عن السهو و النسيان الذي نشأ عن عدم المبالاة بالدين و عدم التقيد بأحكام الله و فرائضه و على هذا نقول و إن كان ظاهر الرفع في قبال الدفع جعل الموجود بمنزلة المعدوم إلّا أن المرفوع نفس صفة النسيان و الخطأ الموجودين ادعاء باعتبار رفع الفعل أو الترك الصادر عن المكلف عن نسيان و خطأ و جعله بمنزلة العدم.

و على هذا فكما انه يستفاد من الحديث الرفع في بعض الأحيان فكذلك يستفاد منه الوضع في بعضها الآخر إلى أن قال فنقول و به نستعين معنى رفع الخطأ و النسيان رفع كل ما كان عن خطأ و نسيان بادعاء رفع الأثر عنه شرعاً سواء كان الفعل أو الترك و سواء كان بنفسه منسيّاً أو كان منشأه النسيان فيرد على المحقق المذكور **أوّلاً**: أنه لاموجب لاختصاص

الحديث بالأمور الوجودية و **ثانياً**: أنه لاموجب للقول بأنّ المرفوع بعد ما لم يمكن أن يكون نفس النسيان هو المنسي فانه على ما ذكر يشمل كل ما كان عن نسيان و ناشئاً عنه و لو لم يكن بنفسه منسيّاً فتدبر و لاتغفل.(١)

و مما ذكرنا يظهر النظر في ما أفاده السيّد المحقق الخوئي‌ؒ حيث قال إنّ المرفوع لابد أن يكون أحد الأمرين إمّا الحكم المتعلق بالشيء أو الحكم المترتب على الشيء بحيث يكون هذا الشيء الذي تعلّق به النسيان أو الإكراه أو غيرهما موضوعاً بالإضافة إليه فمعنى رفعه في عالم التشريع عدم كونه متعلقاً للحكم الثابت له في حد نفسه أو عدم كونه موضوعاً للحكم المترتب عليه في حد نفسه فبحسب النتيجة يفرض وجوده كالعدم و كأنّه لم يكن فإذا اضطر أو نسي أو أكره على شرب الخمر مثلاً فمعنى رفعه أن هذا الشرب لايكون متعلقاً للحرمة الثابتة له في حد نفسه كما أنه لايكون موضوعاً للحكم الآخر المترتب عليه كوجوب الحد فهو أيضاً مرفوع عنه فيكون ذلك تخصيصاً في أدلة الأحكام الأوليّة و موجباً لاختصاصها بغير هذه الموارد المذكورة في الحديث و أما لو فرضنا أن الموضوع للحكم شيء آخر غاية الأمر أنه ملازم بحسب الوجود مع متعلق الاضطرار و الإكراه و نحوهما فلايكاد يرتفع الحكم عن ذلك الموضوع بحديث الرفع فلو فرضنا أنه مضطر أو مكره على التكلم في الصلوة فغايته أنّ حرمة القطع على تقدير القول بها مرفوعة و أمّا وجوب الإعادة أو القضاء المترتب على عدم الإتيان بالمأمور به الذي هو لازم التكلم فلايتكفل الحديث لرفعه بوجه فإنه حكم مترتب على موضوع آخر لاربط له بمتعلق الإكراه أو الاضطرار و إن كانا متقارنين بحسب الوجود الخارجي.(٢)

و لذا قال في مثل قوله‌ؑ في صحيحة عبدالصمد الواردة فيمن لبس المخيط حال الإحرام جاهلاً أي رجل ركب أمرا بجهالة فلا شيء عليه.(٣)

---

(١) المحاضرات لسيدنا الأستاذ المحقق الداماد‌ؒ ٢: ٤٢٣ ـ ٤٢٦.

(٢) مستند العروة ١: ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

(٣) الوسائل الباب ٤٥ من تروك الإحرام ح ٣.

ان المنفي في ظرف الجهل إنّما هو الأثر المترتب على الفعل و إنّه ليس عليه شيء من ناحية فعله الصادر عن جهل لا ما يترتب على الترك و من المعلوم أنّ الأثر المترتب على الفعل أعني الإفطار إنّما هو الكفارة فقط فهي المنفي و أما القضاء فليس هو من آثار الفعل و انما هو من آثار ترك الصوم و عدم الإتيان به في ظرفه على وجهه فهو أثر العدم لاالوجود نعم لأجل الملازمة بين الأمرين أعني الإفطار و ترك الصوم الناشئة من كون الصوم و الإفطار ضدين لاثالث لهما صح إسناد أثر أحدهما إلى الآخر مجازاً.[1]

و ذلك لما عرفت من أنّ الرفع كناية عن فرض عدم صدور ما صدر عن المكلف نسياناً أو خطأً فمع هذا الفرض يرجع الرفع إلى جعل الشارع خطأه أو نسيانه أو اضطراره بمنزلة العدم فكأنّه فرضه آتيا بالواجب الذي تركه خطأً أو نسياناً و تاركاً للمحرم الذي اتى به عن نسيان أو خطأً أو نحوهما و عليه فمعنى الرفع رفع كل ما كان عن خطأً و نسيان بادعاء رفع الأثر عنه شرعاً سواء كان الفعل أو الترك و سواء كان بنفسه منسياً أو كان منشأه النسيان و عليه فلاوجه لتخصيص الحديث بالموجودات و هكذا لاوجه لجعل المرفوع مخصوصا بنفس المنسي بعد عدم إمكان أن يكون المرفوع هو نفس النسيان لشمول الرفع لما يكون ناشئاً عن النسيان و لو لم يكن بنفسه منسياً فيعلم مما ذكر أنّه لايختص المرفوع بالحكم المتعلق بالشي أو الحكم المترتب على الشيء بل يشمل ما يكون ناشئاً عن الخطأ و النسيان و مرتبطاً بهما بنحوٍ من الأنحاء لأنه هو مقتضى فرض النسيان أو الخطأ الموجود بمنزلة العدم من دون تقييد و تخصيص و هكذا كان الأمر بالنسبة إلى صحيحة عبد الصمد فإن رفع المجهول يعم ما كان بنفسه مجهولاً أو كان ناشئاً عن الجهل فَيدلّ على نفي القضاء و الكفارة كليهما نعم يمكن استفادة الاختصاص بنفي الكفّارة في خصوص هذه الصحيحة بقرينة الحكم بالبطلان و لزوم الإعادة أو القضاء في موارد من أفعال الحجّ كترك الوقوفين جهلاً أو الطواف من بين حجر اسماعيل و نحوهما فتدبر جيداً.

---

(١) مستند العروة ١: ٢٥٤.

التنبيه الخامس:

انه لو نسي شرطاً أو جزءاً من المأمور به هل يمكن تصحيح المأتي بـه بحـديث الرفـع أو لايمكن.

ذهب بعض الأعاظم إلى الثاني معلّلاً بأنّ الحديث لايشمل الأمور العدمية لأنـه لامحـل لورود الرفع على الجزء و الشرط المنسيين لخـلو صفحة الوجود عـنهما فـلايمكن أن يـتعلق الرفع بهما هذا مضافاً إلى أنّ الأثر المترتب على الجـزء و الشرط ليس إلّا الإجـزاء و صـحة العبادة و هما ليسا من الآثار الشرعية التي تقبل الوضع و الرفع بل مـن الآثـار العـقلية لأن موافقة المأتي به مع المأمور به أو مخالفته معه من الأمور الواقعية و لادخل للشرع فيهما حتى يشملهما حديث الرفع.

و يمكن الجواب عنه بأنّ: ما هو متعلّق الرفع هو حكم الجزء و الجزئية فإنه ثقيل على المكلف فلايجب عليه الإعادة بعد شمول حديث الرفع لهما و أمّا موافقة المأتي به مع المأمور به أو مخالفته معه فهما مترتبان على بقاء الجزاء أو الشرط على الجزئية و الشرطية و عدم بقائهما في حال النسيان و عليه فمع كونهما متفرعان و مـترتبان عـلى بـقاء الجـزئية أو الشرطـية و عدمه فيد الجعل تنالها أيضاً باعتبار منشأهما كما لايخفى فـإذا عـرفت ذلك فـالأقوى هـو إمكان تصحيح المأتي به لأنّ حديث الرفع حاكم عـلى أدلة المـركبات أو عـلى أدلة اعـتبار الأجزاء و الشرائط و بعد الحكومة تصير النتيجة اختصاص الأجزاء و الشرائط بغير حـال النسيان و يكون تمام المأمور به في حق المكلف عامة الأجزاء و الشرائط غير المنسية منها و عليه فالمأتي به حال النسيان موافق للمامور به و مع المطابقة يصح المأتي به كما لايخفى.

و القول بحكومتها في حال نسيان الحكم (الجـزئية) لا في حـال نسـيان نـفس الجـزء و الشرط تحكم محض بعد القول بتعلق الرفع بنفس ما نسوا أي المنسي على نحو الإطلاق.[١]

ثم إنّ مقتضى ما عرفت من إمكان تصحيح المأتي به بحديث الرفع هو عـدم الفـرق بـين

---

(١) راجع تهذيب الأُصول ٢: ١٦١.

كون النسيان مستوعباً لجميع الوقت و عدمه إذ الحديث يدل على رفع الثقل عنهم و مقتضى ذلك هو عدم وجوب الإعادة في الوقت فضلاً عن وجوب القضاء خارج الوقت إذ مع رفع الثقل فالمأتي به هو الموافق للمأمور به و مع موافقة المأمور به يسقط الأمر المتعلق بالمأمور به و لايبقى أمر حتى يجب إعادته بل ذهب في تسديد الأُصول إلى أنّ مقتضى حديث الرفع أنّه لو نسي التشهد مثلاً وقام و تذكر قبل ركوع الركعة التالية فبما ان تدارك التشهد يوجب إعادة ما أتى به من تسبيحاته الأربع في هذه الركعة فهو ثقل قد لزمه من نسيانه فمقتضى الحديث رفع هذا الثقيل بثقله عنه.[1]

نعم لو دل دليل خاص على لزوم الإعادة فيخصص حديث الرفع به و بالجملة فلاوجه لرفع اليد عن إطلاق حديث الرفع ما لم يرد دليل خاص على خلافه و دعوى اختصاص المنسي بنسيان المركب الواجب النفسي و هو لايشمل النسيان غير المستوعب فضلاً عن النسيان في أثناء الصلاة مندفعة بأنه لاوجه للاختصاص المذكور بعد إطلاق المنسي و وجود ملاك جريانه و هو تحميل أمر عليه بسبب النسيان و هو موجود فيما إذا تذكر في أثناء المركب مثل الصلاة فضلاً عما بعدها و لو لم يكن مستوعباً كما لايخفى هذا كله بالنسبة إلى العبادات.

و مما ذكر يظهر الكلام في النسيان في ناحية الأسباب و المعاملات و هو كما أفاد سيدنا الإمام المجاهدﷺ أنّ النسيان مثلاً إن تعلّق بأصل السبب أو بشرط من شرائطه العقلائية التي بها قوام العقد عرفاً كإرادة تحقق معناه فلاريب في بطلان المعاملة إذ ليس هنا عقد عرفي حتى يتصف بالصحة ظاهراً و إن تعلّق النسيان بشرط من شرائط الشرعية ككونه عربياً أو تقدم الإيجاب على القبول و نحو ذلك فلاإشكال في إمكان تصحيح العقد المذكور بحديث الرفع فإنّ الموضوع أعني نفس العقد محقق قطعاً في نظر العرف غير أنه فاقد للشرط الشرعي فلو قلنا بحكومة الحديث على الشرائط بمعنى رفع شرطية العربية أو تقدمه على القبول في هذه الحالة يصير العقد الصادر من العاقد عقداً مؤثراً في نظر الشارع أيضاً و النسيان و إن

---

(١) تسديد الأصول ٢: ١٣٨.

تعلّق بإيجاد الشرط لابشرطيّته لكن لاقصور في شمول الحديث لذلك لأن معنى رفع الشرط المنسي رفع شرطيته في هذا الحال و الاكتفاء بالمجرد منه ثم إنّ النسيان لم يتعلّق بالفارسي من العقد بل تعلّق بالشرط أعني العربية فرفعه رفع لشرطيته في المقام و رفع الشرطية عين القول بكون ما صدر سبباً تاماً.(١)

التنبيه السادس:

انّه لااختصاص لحديث الرفع بالأحكام التكليفية بل يعم الأحكام الوضعية و لااختصاص في الوضعية بالجزئية و الشرطية بل يشمل المانعية أيضاً فكما أنّ حديث الرفع يرفع الحرمة و الوجوب فكذلك يرفع المانعية كالمفطرية و مقتضى ذلك أنّه لو أكره الصائم على مفطر و لو لم يكن الإكراه بحيث خرج عن اختياره فهو إكراه على إيجاد المفطر و المانع و هو لايبطل الصوم.

كما هو الظاهر من المحقق في موضع من الشرائع حيث قال في كتاب الصوم لو كان (تناول المفطر) سهواً لم يفسد سواء كان الصوم واجباً أو ندباً و كذا لو أكره على الإفطار أو وجر في حلقه انتهى و نسبه في الجواهر إلى الأكثر نعم تردد المحقق في موضع آخر من الشرائع حيث قال: و لو وجر في حلقه أو أكره إكراهاً يرتفع معه الاختيار لم يفسد صومه و لو خوّف فأفطر وجب القضاء على تردد و لاكفّارة(٢) و كيف كان فقد اُستدل له بحديث الرفع.

و قد أورد عليه **أوّلاً**: بأنّ حديث الرفع مختص بالمؤاخذة و جوابه ظاهر بعد ما عرفت من أنّ المرفوع هو مطلق الحكم تكليفاً كان أو وضعياً استقلالياً كان أو غير استقلالي.

و **ثانياً**: بأنّ الأمر بالصوم قد تعلّق بمجموع التروك من أول الفجر إلى الغروب وليس كل واحد من هذه التروك متعلقاً لأمر استقلالي بل الجميع تابع للأمر النفسي الوحداني المتعلق بالمركب إن ثبت ثبت الكل و إلّا فلا فإنّ الأوامر الضمنية متلازمة ثبوتاً و سقوطاً

---

(١) تهذيب الأصول ٢: ١٦٦.

(٢) راجع الجواهر ١٦: ٢٥٨ ـ ٢٦٧.

بمقتضى فرض الارتباطية الملحوظة بينها كما في أجزاء الصلاة و غيرها من سائر الواجبات فإذا تعلّق الإكراه بواحد من تلك الأجزاء فمعنى رفع الأمر به رفع الأمر النفسي المتعلق بالمجموع المركب لعدم تمكنه حينئذ من امتثال الأمر بالاجتناب عن مجموع هذه الأمور فإذا سقط ذلك الأمر بحديث الرفع فتعلق الأمر حينئذ بغيره بحيث يكون الباقي مأموراً به كي تكون النتيجة سقوط المفطرية عن خصوص هذا الفعل يحتاج إلى دليل و من المعلوم أنّ الحديث لايتكفل بإثباته فإنّ شأنه الرفع لاالوضع فهو لايتكفّل بنفي المفطرية عن الفعل الصادر عن إكراه لينتج كون الباقي مأموراً به و مجزياً كما هو الحال في الصلاة فلو أكره على التكلم فيها فمعناه أنّه في هذا الأمر غير مأمور بالإتيان بالمقيد بعدم التكلم و أما الأمر بالباقي فلا.

و القضاء من آثار ترك المامور به و عدم الإتيان به في ظرفه اللازم لفعل المفطر فلامجال حينئذ للتمسك بالحديث لأن المكره عليه هو الفعل و ليس القضاء من آثاره فإطلاق دليل القضاء على من فات عنه الواجب في وقته هو المحكّم فالتفرقة بين الكفارة والقضاء واضحة.[1]

يمكن أن يقال بأنّ: المفطرية من الأحكام المجعولة لمثل الأكل و مقتضى إطلاق رفع ما أكرهوا عليه هو رفع المفطرية أيضاً بالإكراه و حيث انّ حديث الرفع حاكم بالنسبة إلى الأدلة الأولية يوجب تخصيص المفطرية بحال غير الإكراه و مقتضى ذلك هو عدم سقوط الأمر بالمجموع من التروك في باب الصوم و مع عدم سقوط الأمر المذكور فالمأتي به موافق للمأمور به و مع الموافقة لامجال لدعوى الملازمة بين ترك المأمور به و لزوم القضاء لعدم تحقق موضوعه و هو ترك المأمور به كما لايخفى و دعوى أنّ الموافقة و المخالفة و الصحة و الفساد ليستا من الأمور الجعليّة حتى تكونا قابلتين للرفع و الوضع.

مندفعة بأن الموافقة و المخالفة للمأمور به و إن لم تكونا مجعولتين ولكنها قابلتان للرفع و

---

(١) مستند العروة ١: ٢٥٨.

الوضع بسبب إمكان وضع منشأ هما و رفعه و من المعلوم أنّ رفع المفطرية في حال الإكراه بحديث الرفع موجب لموافقة المأتي به مع المأمور به بعد اختصاصه بغير حال الإكراه جمعا بين حديث الرفع الحاكم و الأدلة الأوليّة و القضاء من آثار الفوت الحاصل بترك المأمور به و المفروض مع حكومة حديث الرفع هو عدم تحقق ترك المأمور به الملازم لحصول الفوت المترتب عليه القضاء كما لايخفى و بعبارة أخرى أنّ الأدلة الأولية مع حديث الرفع الذي يكون حاكماً وشارحاً كدليل واحد يدل على لزوم التروك في غير حال الإكراه و نحوه فالأمر النفسي بعد ورود حديث الرفع يكون متقيّداً بغير حال الإكراه و لامجال لدعوىٰ سقوط الأمر النفسي بعروض الإكراه.

هذا مضافاً إلى ما أفاده في جامع المدارك من أنّ لازم ما ذكر هو عدم جواز التمسك بحديث لاتعاد إلّا من خمس فانّ مقتضاه هو صحة الصلاة الفاقدة لبعض الأجزاء أو بعض الشرائط مع عدم موافقة المأتي به المذكور للمأمور به و هكذا عدم جواز التمسك بحديث الرفع في مسألة الأقل و الأكثر الارتباطيّين إذ مع الشك في أنّ الواجب المركب هو الأقل أو الأكثر يقال بالبراءة و عدم وجوب مشكوك الجزئية أو الشرطية و مقتضاها هو صحة الصلاة الفاقدة للجزئية أو الشرطية (مع أن الفاقدة ليست بموافقة للمأمور به و هو الأكثر) و الحل أنّ اللزوم المذكور من جهة الأمر و حيث إنّ الأمر بيد الشارع و يكون قابلاً للرفع و الوضع لامجال للاستشكال من هذه الجهة و إلّا لَما أمكن القول بالصحة في الموارد الخاصة كالحكم بالصحة في التمام في محل القصر و الجهر في موضع الاخفات أو العكس.(١)

لايقال: ليس الإكراه على ترك جزء أو شرط من العبادات إلّا كما لو أكره في باب المعاملات على ترك شيء من الأجزاء أو الشرائط المعتبرة في صحتها مثل القبض أو الإشهاد في الطلاق فكما لايدل حديث الرفع على نفي اعتبار هذه الأمور في حال الإكراه في

(١) جامع المدارك ٢: ١٦٢ ـ ١٦٤.

صحّة المعاملات فكذلك في العبادات[1]، **لأنا نقول** فرق واضح بين المقام وهو باب العبادات و بين المعاملات فإنّ مقتضى كون حديث الرفع مختصاً بمورد الامتنان هو رفع ثقل لزوم المعاملة ونفوذها بسبب الإكراه لأنّ اللزوم و النفوذ خلاف الامتنان و لذا يحكم ببطلان المعاملة عن إكراه هذا بخلاف باب العبادات فإنّ الحكم بلزوم الإعادة والقضاء خلاف الامتنان فاللازم هو الحكم بصحّة العبادة و عليه فالفارق هو اختلاف الموارد في الامتنان و عدمه.

نعم استشكل في جامع المدارك في التمسك بالحديث في الإكراه من ناحية أخرى و هي أنّ العمل بحديث الرفع في كثير من أمثال المقام غير معهود بل لعل العمل بها يستلزم فقهاً جديداً إلى أن قال و بالجملة فالمسألة محل إشكال[2]

يمكن أن يقال إنّ خروج بعض الموارد عن حديث الرفع بالتخصص أو الانصراف أو التخصيص يمنع عن لزوم الفقه الجديد بالأخذ بحديث الرفع في بقية الموارد و قد استدل بالحديث في الناصريات على ما حكاه سيدنا الإمام المجاهد ﷺ حيث قال و في الناصريات دليلنا على أنّ كلام الناسي لايبطل الصلاة بعد الإجماع المتقدم ما روي عنه ﷺ رفع عن أمتي النسيان و ما استكرهوا عليه و لم يرد رفع الفعل لأن ذلك لايرفع و إنّما أراد رفع الحكم و ذلك عام في جميع الأحكام إلّا ما قام عليه دليل و يقرب منه كلام ابن زهرة في الغنية و تبعهما العلامة و الأردبيلي في مواضع و قد نقل الشيخ الأعظم في مسألة ترك غسل موضع النجو من المحقق في المعتبر انه تمسك بالحديث لنفي الإعادة في مسألة ناسي النجاسة و قد تمسك الشيخ الأعظم و غيره في مواضع بحديث الرفع لتصحيح الصلاة فراجع.[3]

فتحصل أنه يجوز الأخذ بعموم حديث الرفع في الأحكام الوضعية كالتكليفية من دون فرق بين الإكراه و بين غيره ما لم تقم قرينة على الاختصاص أو التخصص.

---

(١) مصباح الفقيه ١٤: ٤٦٢.

(٢) جامع المدارك ٢: ١٦٤.

(٣) تهذيب الأصول: ٢: ١٦٤.

بقي شيء و هو أنه يخطر بالبال عدم العمل بإطلاق حديث الرفع و أما نسبة العمل إلى الأكثر فلاتكفي مع احتمال أن يكون مرادهم من الإكراه هو الرافع للاختيار لامطلق الإكراه فليتأمّل.

التنبيه السابع:

انّه لايذهب عليك انّه ربما يفصل في الإكراه بين الإكراه على إيجاد المانع و بين الإكراه على ترك الجزء و الشرط بأنه لو تعلّق الإكراه على ايجاد مانع شرعي فإن كان العاقد مضطراً اضطراراً عاديا أو شرعياً لإيجاد العقد و المكره يكرهه على إيجاد المانع فالظاهر جواز التمسك به لرفع مانعيّة المانع في هذا الظرف و إن لم يكن مضطراً للعقد فالظاهر عدم صحة التمسك لعدم صدق الإكراه (مع إمكان التفصي عنه) و لو تعلّق الإكراه على ترك الجزء و الشرط فإذا كان مضطراً في أصل العقد عادة أو شرعاً فحصل المختار فيه عدم جريان الحديث لرفعها في هذه الحالة لأن الإكراه قد تعلّق بترك الجزء و الشرط و ليس للترك بما هو هو أثر شرعي قابل للرفع غير البطلان و وجوب الإعادة و هو ليس أثراً شرعياً بل من الأمور العقلية الواضحة فإنّ ما يرجع إلى الشارع ليس إلّا جعل الجزئية و الشرطية تبعاً أو استقلالاً و أما إيجاب الإعادة و القضاء بعد عدم انطباق المأمور به على المأتي به فإنما هو أمر عقلي يدركه هو عند التطبيق.

و توهم إنّ مرجع الرفع عند الإكراه على ترك جزء أو شرط إلى رفع جزئيته و شرطيته في هذه الحالة مدفوع بأنّ المرفوع لابد وان يكون ما هو متعلق العنوان و لو باعتبار أنه أثر لما تعلّق به العنوان كالجزئية عند تعلّق النسيان بنفس الجزء و أمّا المقام فلم يتعلّق الاكراه إلّا بنفس ترك الجزء و الشرط و الجزئية ليست من آثار نفس الترك نعم لو كان لنفس الترك أثر شرعي يرتفع أثره الشرعي عند الإكراه. و وجوب الإعادة ليس أثراً شرعياً في حد نفسه و لاأثراً مجعولاً لبقاء الأمر الأول بل هو أمر عقلي منتزع يحكم به إذا أدرك مناط حكمه و ما يرى في الأخبار من الأمر بالإعادة فإنما هو إرشاد إلى فساد المأتي به و بطلانه و يشهد على

ذلك أنّ التارك للإعادة لايستحق إلّا عقاباً واحداً لأجل عدم الإتيان بالمأمور به لالترك إعادته و احتمال العقابين كاحتمال انقلاب التكليف إلى وجوب الإعادة باطل بالضرورة فتلخص من جميع ما ذكر أنّ الإكراه إن تعلّق بإيجاد المانع (الشرعي) فيمكن أن يتمسك بحديث الرفع لتصحيح المأتي به و أمّا إذا تعلّق بترك الجزء و الشرط فلا كما ظهر الفرق بين نسيان الجزء و الشرط و بين تركهما لأجل الإكراه.(١)

يمكن أن يقال: إنّ هذا التفصيل ناشٍ من لزوم تقدير الأثر في حديث الرفع و أمّا على ما عرفت من عدم الحاجة إلى التقدير فلاوجه له لأنّ مفاده أنّ الإلزامات المجهولة أو المنسية أو المكره عليها أو المضطر إليها رفعت ثقلها بعروض هذه الطواري و من المعلوم أنّ التدارك و الإعادة ثقيل على المكلفين و هما من لوازم بقاء الإلزامات المذكورة و مقتضى حديث الرفع هو رفع ثقل هذه الإلزامات برفعها بقاء و معنى ذلك عدم وجوب التدارك و الإعادة من دون فرق بين النسيان و الإكراه و من دون تفاوت بين كون الإكراه على ترك الجزء و الشرط و بين الإكراه على إيجاد المانع إذ الحديث يعم جميع الموارد المذكورة. و لانحتاج إلى وجود الأثر الشرعي حتى يقال إنّ وجوب الإعادة ليس أثراً شرعياً في حد نفسه و لاأثراً مجعولاً لبقاء الأمر الأول بل هو أمر عقلي منتزع يحكم به إذا أدرك مناط حكمه.

و ذلك لما عرفت من أنّ حديث الرفع يدل على رفع ثقل الأحكام الأولية و بقاء تلك الأحكام بحيث يجب التدارك و الإعادة و مع رفع هذه الأحكام لامجال للإعادة و التدارك كما لايخفى فالأقوى بناء على جواز الأخذ بعموم حديث الرفع هو عدم الفرق بين الإكراه على إيجاد المانع الشرعي و بين الإكراه على ترك الجزء و الشرط فكما أنّه يجوز التمسك بحديث الرفع في الأول فكذلك يجوز في الثاني فتدبر جيداً.

التنبيه الثامن:

أنّ المرفوع بحديث الرفع كما مر هو الحكم المتعلق بالموضوع لاالموضوع و عليه فمثل

---

(١) راجع تهذيب الأُصول ٢: ١٦٧ ـ ١٦٨.

النجاسة مما له واقعية خارجية تكوينية ليست مرفوعة بل هي حاصلة بنفس أسبابها التكوينية كالملاقاة مع النجس لأنّها من الموضوعات الخارجية و لادخل لفعل الإنسان فيها و عليه فإذا ابتلي الإنسان بعدم ترتيب آثار النجاسة بسبب الجهل أو الاضطرار أو الخطأ و النسيان و غير ذلك فحديث الرفع لايدل على رفع نفس النجاسة بل يدل على رفع أحكام النجاسة ما دامت العناوين المذكورة موجودة و لذا لو صلى في النجس خطأً أو نسياناً أو جهلاً أو اضطراراً أو إكراهاً فحديث الرفع يدل على رفع حكمه و ثقله فيحكم بصحة صلاته فيه لارفع تنجس الملاقي كما لايخفى.

إن قلت: مقتضى أن يكون مفهوم حديث الرفع هو رفع الأحكام المتعلقة بالموضوعات دون نفسها هو ارتفاع الحكم بتنجس جسم الملاقي للنجاسة في حال عروض النسيان أو الاضطرار أو الجهل لأن التنجس أيضاً من الأحكام و عليه فلو لاقى يده أو لباسه النجس فتذكر و التفت كان مقتضى الحديث هو رفع الحكم بالتنجس فلو أراد بعد الالتفات، الصلاة في لباسه النجس و نحوه كان مقتضى حديث الرفع هو الحكم بصحة صلاته و لو بعد التفاته بملاقاة لباسه أو يده مع النجاسة و هو مما لم يلتزم به أحد و يلزم منه فقه جديد.

قلت: أُجيب عن ذلك باجوبة:

منها: ان تنجس شيء بالملاقاة لم يترتبت على الملاقاة بما هو فعل من أفعال المكلف بل هو مترتب على الملاقاة بما هي هي من الموضوعات الخارجية إذ النجاسة قذارة خارجية تكوينية أو سياسية و عليه فالابتلاء بها و إن كان بسبب الخطأ و النسيان أو الجهل أو الاضطرار و نحوها لايوجب أن يحكم عليها برفع نفسها بحديث الرفع و الحكم بصحة صلاته ولو بعد الالتفات إلى النجاسة لأنّ مثل هذا المورد خارج تخصّصاً.

قال السيّد المحقق الخوئيﷺ: إنّ المعتبر أن يكون الحكم مترتباً على فعل المكلف بما هو فعل المكلف فلايرفع به مثل النجاسة المترتبة على عنوان الملاقاة فإذا لاقى جسم طاهر بدن الإنسان المتنجس اضطرارا أو إكراها لايمكن الحكم بارتفاع تنجس هذا الجسم الملاقي

لحديث الرفع لان تنجس الملاقي لم يترتب على الملاقاة بما هو فعل المكلف بل هو مترتب على نفس الملاقاة و إن فرض تحققها بالاستناد إلى المكلف فلا وجه لما أفاده المحقق النائيني‏ﷺ من أن ذلك خارج عن حديث الرفع بالإجماع.(١)

و هذا الجواب تام بالنسبة إلى مسألة ملاقاة النجاسة في الأحوال المذكورة ولكن يرد عليه ما أورد عليه في مباحث الحجج بقوله و هذا الجواب لابأس به لو لا أنّه لايرفع الإشكال نهائياً فإنه يفيد في مثال الملاقاة مع أنّ هناك ما يكون فعلاً للمكلف و موضوعاً لآثار تحميلية و مع ذلك لاترتفع تلك الآثار بالحديث كالإتلاف نسياناً لمال الغير في مورد لايكون تلفه موجباً للضمان فإنه فعل للمكلف و بما هو كذلك يقع موضوعاً للضمان.

وكمسّ الميت فإنه فعل للمكلف و ليس كالملاقاة التي قد تقع بين شيئين بالانسبة إلى المكلف فهل يقال بشمول الحديث لرفع الضمان في الأول و وجوب الغسل في الثاني إذا وقعا بأحد العناوين التسعة.(٢)

و عليه فلايكفي في الجواب إن يقال إنّ المعتبر أن يكون الحكم مترتباً على فعل المكلف فإنّ مثل الإتلاف و مسّ الميت هو فعل المكلف و مع ذلك لايشمله حديث الرفع. **اللّهمّ إلاّ أن تقول:** بالتخصيص في هذه الموارد.

و منها: ما أفاده الشهيد الصدرﷺ بقوله و الذي ينبغي أن يقال إنّ المعذرية المستفادة من الحديث للعناوين المذكورة فيها طعم إمضاء المعذرية العرفية العقلائية المركوزة في مثل هذه العناوين فليست تأسيسية محضة بل ملاكها مركوز لدى العرف و من الواضح أنّ تلك المعذرية إنّما هو فيما إذا كان الحكم التحميلي المرتب على الموضوع مما يكون للاختيار و العمد دخل في ترتيبه سواء كان فعلاً مباشراً للمكلف أو تسبيباً.

و كون الاختيار و العمد دخيلاً في ترتب الحكم يستفاد إمّا من كون الفعل متعلقاً للحكم

---

(١) مصباح الأصول ٢: ٢٦٩.

(٢) مباحث الحجج ٢: ٥٥.

الشرعي التكليفي حيث يشترط فيه الاختيار لامحالة و من هنا متى ما انطبق أحد العناوين المذكورة على متعلق حكم تكليفي تحميلي ارتفع (فمثل الصلوة الذي هـو مـتعلق للـوجوب وهو حكم تكليفي يكون العمد و الاختيار دخيلاً في ترتب الوجوب عليه).

و إمّا من وقوع الفعل موضوعاً لامتعلقاً إلّا أنّه بنفسه يكون متضمناً للقصد و الاختيار كما في الأفعال الإنشائية كالمعاملات (فمثل عقد البيع موضوع لوجوب الوفاء و العقد يكون تابعاً للقصد و الاختيار كما لايخفى).

و إمّا من وقوع الفعل موضوعاً لحكم تكليفي تحميلي يستظهر من دليل تـرتيبه إنّـه إنّمـا رتب عقوبة و مجازاة مما يكون ظاهراً في دخل الاختيار و العـمد في تـرتيبه كـما في تـرتيب الكفارة على الإفطار فيرتفع بالإكراه مثلاً.

و شيء من ذلك غير صادق على مثل النجاسة بـالملاقاة أو الجـنابة بمـوجبها أو الضمان بالإتلاف أو الغسل بمسّ الميت.[1]

و لقد أفاد و أجاد ولكن الإتلاف خارج عن مورد حديث الرفع من جهة كون الحديث للامتنان المعلوم أنّ رفع الضمان ليس كذلك فتدبر جيداً و كيف ما كان فـتحصّل إنّ المـرفوع هي أحكام أفعال يكون للاختيار و العمد دخل فيها و أما ما لادخـل لهـا فـيها كـالنجاسة بالملاقاة أو الجنابة بموجبها أو الضمان بالإتلاف فلايشملها حديث الرفع.

وبالجملة إنّ اللازم في تطبيق حديث الرفع أمور!

أحدها: أن يكون المرفوع هو الحكم لاالموضوع و الفعل و لافرق في الحكم بين أن يكون تكليفياً أو وضعياً.

و **ثانيها:** أن يكون لفعل المكلف دخل في ترتب الحكم.

و **ثالثها:** أن يكون للاختيار دخل في موضوع الحكم أو متعلقه فالمرفوع هو حكم فعل أو ترك من الأفعال أو التروك الاختيارية للمكلف لاحكم وجود شيء أو عـدمه مـن دون دخل لفعل المكلف و تركه أو اختياره فيه.

---

(١) مباحث الحجج ٢: ٥٥.

و **رابعها:** أن يكون رفع الحكم امتناناً على الأُمة فما لاامتنان فيه بالنسبة إلى الأُمة كرفع الضمانات عند عروض بعض العناوين المذكورة لايشمله حديث الرفع.

التنبيه التاسع:

إنّه ذهب شيخ مشايخنا في الدرر فيما إذا شك في ما نعية شيء للصلاة إلى التفصيل بين الشبهة الحكمية و الموضوعية في الأجزاء و عدمه.

حيث قال لو شك في مانعية شيء للصلاة فالحديث بناء على حمله على تمام الآثار ينفع لصحة صلاته مادام شاكاً و إذا قطع بكونه مانعاً يجب عليه إعادة تلك الصلاة في الوقت و قضاؤها في خارجه كما هو مقتضى القاعدة في الأحكام الظاهرية و أما لو شك في انطباق عنوان ما هو مانع على شيء فلايبعد ان يقال بالاجزاء و إن علم بعد الفعل بالانطباق كما لو صلى مع لباس شك في أنه مأكول اللحم أو غيره مثلاً إذ مقتضى رفع الآثار عن هذا المشكوك تخصيص المانع بما علم أنه من غير المأكول و لايمكن هذا القول في الأول إذ يستحيل تخصيص المانع بما إذا علم ما نعيته فتدبر جيداً.[1]

و أجاب عنه سيدنا الإمام المجاهدﷺ بأنّ المستحيل إنّما هو جعل المانعية ابتداء في حق العالم بالمانعية لاستلزامه الدور و أمّا جعلها ابتداءً بنحو الإطلاق ثم إخراج ما هو مشكوك مانعيته ببركة حديث الرفع بأن يرفع فعلية مانعيته في ظرف مخصوص فليس بمستحيل بل واقع شائع.

و أمّا الاكتفاء بما أتى به المكلف و سقوط الإعادة و القضاء فقد مرّ بحثه تفصيلاً و خلاصته إنّ حكومة الحديث على الأدلة الأولية يقتصر قصر المانعية على غير هذه الصورة التي يوجد فيها إحدى العناوين المذكورة في الحديث و عليه فالآتي بالمأمور به مع المانع آت لما هو تمام المأمور به و لازمه سقوط الأمر و انتفاء القضاء.[2]

(١) الدرر: ٤٤٥ـ٤٤٦.

(٢) تهذيب الأصول ٢: ١٧٢.

و لايخفى عليك بعد ما عرفت من أنّ حديث الرفع كما يجري في المانعية فكذلك يجري في الشرطية و الجزئية انّه لاوجه لتخصيص البحث بالمانعية كما يظهر من تهذيب الأُصول بـل يجري البحث المذكور في الشرطية و الجزئية حرفاً بحرف فلاوجه للتفصيل مطلقاً سواء كان في المانعية أو غيرها و بقية الكلام في محله.

أمّا من السنّة فبروايات.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الخلاصة

حديث رفع ما لايعلمون

منها: صحيحة حريز بن عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام قال قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله **«رفع عن أمتّي تسعة الخطأ و النسيان و ما أُكرهوا عليه و ما لايعلمون و ما لايطيقون و ما أضطروا إليه و الحسد و الطيرة و التفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة»**

بدعوى أنّ الحديث يدل على رفع الإلزامات المجهولة عن الأمّة في مرحلة الظاهر و مع الرفع و الترخيص الظاهري لامجال لوجوب الاحتياط و مع عدم وجوب الاحتياط لامورد للمؤاخذة و العقاب.

و توضيح ذلك يتوقّف على تقديم أُمور:

الأمر الأوّل:

أنّ قاعدة الاشتراك بين العالم و الجاهل في الأحكام تصلح للقرينيّة على أنّ المرفوع ليس هو الحكم الواقعي بوجوده الواقعي و إلّا لزم أن يكون الحكم الواقعي مختصّاً بالعالمين و هو ينافي قاعدة الاشتراك و حسن الاحتياط.

و عليه فالمرفوع هو الحكم الواقعي في مرتبة الظاهر لابوجوده الواقعي و معناه هو الترخيص في تركه و هو لايساعد مع وجوب الاحتياط.

الأمر الثاني:

أنّ بعد ما عرفت من أنّ الرفع مسند إلى نفس الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر لاوجه لإسناد الرفع إلى وجوب الاحتياط كما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله مع أنّه خلاف الظاهر.

نعم عدم وجوب الاحتياط من لوازم رفع الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر.

الأمر الثالث:

أنّ المرفوع إذا عرفت أنّه نفس الحكم المجهول في مرحلة الظاهر فتقدير المؤاخذة أو الأثر المناسب أو جميع الآثار خلاف الظاهر لأنّ التقدير بأحد الأنحاء المذكورة بدلالة الاقتضاء

متفرّع على عدم إمكان إسناد الرفع إلى نفس ما لايعلمون و غيره و مع وضوح إمكانه فالمرفوع هو الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر شرعاً كنفي الضرر في حديث لاضرر فإنّه أيضاً نفي تشريعي بمعنى أنّ الضرر من أيّ جهة كان محكوم بالنفي شرعاً و مقتضى رفع الحكم شرعاً هو رفع تنجيزه.

و التحقيق أنّ الرفع في المقام لايحتاج إلى ادّعاء و عناية أصلاً فإنّ الرفع رفع عن الأمّة و معنى رفع الأحكام عن الأمّة رفع ثقلها عنهم و ثقلها هو لزومها و تنجيزها و إسناد رفع إلى اللزوم و التنجيز حقيق و لايحتاج فيه إلى العناية و الادّعاء و هكذا الأمر بالنسبة إلى ساير الفقرات من الرواية أي رفع ما اضطرّوا إليه و ما استكرهوا و غيرهما مع قيد عن الأمّة.

إذا عرفت هذه الأمور فاتّضح أنّ حديث الرفع يدلّ على أنّ الإلزامات المجهولة الموجودة في الواقع مرفوعة عن الأمّة في مرحلة الظاهر.

و معنى رفعها هو رفع ثقلها و لامنافاة بين وجود إلزام واقعاً و بين الترخيص الظاهري لإمكان الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري بذلك و مع رفع الحكم في مرحلة الظاهر لايجب الاحتياط و مع عدم وجوب الاحتياط لامجال للعقاب و المؤاخذة.

ثمّ إنّ حديث الرفع لايختصّ بالشبهات الموضوعية بل يعمّ الشبهات الحكمية لإطلاق الموصول في رفع ما لايعلمون.

و دعوى أنّ أخوات فقرة رفع ما لا يعلمون يمكن أن تكون قرينة لاختصاص رفع ما لايعلمون بالشبهات الموضوعيّة لأنّ رفع ما اضطرّوا إليه أو رفع ما استكرهوا عليه لايشمل غير الشبهات الموضوعية.

مندفعة بأنّ عموم الموصول إنّما يكون بملاحظة سعة متعلقه وضيقه فقوله ﷺ **«ما اضطرّوا إليه»** أُريد منه كل ما اضطرّ إليه في الخارج غاية الأمر لم يتحقّق الاضطرار بالنسبة إلى الحكم فيقتضي اتحاد السياق أن يراد من قوله ﷺ **«ما لا يعلمون»** أيضا كل فرد من أفراد هذا العنوان ألاترى أنّه إذا قيل ما يؤكل و ما يرى في قضية واحدة لايوجب انحصار الأوّل في بعض الأشياء تخصيص الثاني به.

تنبيهات حديث الرفع

التنبيه الأوّل:

أنّ الرفع في حديث الرفع حيث إنّه رفع عن الأمّة يكون ظاهرا في رفع الثقل عن الأمّة و من المعلوم أنّ رفع الثقل عن الأُمة ممّا يصلح للامتنان عليهم.

و السبب في هذا الرفع هي العناوين العارضة المذكورة في الحديث من الجهل و الخطأ و النسيان و الإكراه و الاضطرار و عدم الطاقة و المرفوع هي الأحكام الثابتة في موارد عروض هذه العناوين و أمّا أحكام نفس هذه العناوين كوجوب سجدتي السهو و غيره ممّا يترتب على نفس هذه العناوين فليست مرتفعة أصلاً.

و عليه فالمراد من رفع الخطأ و النسيان مثلاً هو رفع أحكام ما أخطاؤا أو نسوا فيه لارفع حكم الخطأ و النسيان.

ثمّ إنّ الرفع حيث يختصّ برفع كلّ حكم ثقيل على الأمّة لايشمل ما لايكون رفعه رفع الثقيل و هذا هو وجه الفرق بين فعل حرام اضطرّ إليه و بين معاملة اضطرّ إليها فإنّ حديث الرفع يجري في الأوّل دون الثاني لأنّ رفع الحرمة في الاوّل امتناني دون رفع الصحّة في الثاني لأنّ صحّة الثاني ليست بثقيلة بل الأمر بالعكس بخلاف بيع المكره فإنّ صحّته ثقيلة عليه و رفع صحته يكون امتنانياً **لايقال:** إنّ الامتنان نكتة الحكم لاعلّته و عليه فلم يؤخذ بإطلاق حديث الرفع في غير موارد الامتنان.

لأنّا نقول إنّ تقييد رفع التسعة بقوله عن الأمة ظاهر في رفع الثقل عنهم و هو امتنان بظاهر الكلام و لذلك لايشمل حديث الرفع غير موارد الامتنان.

هذا بخلاف حديث لاضرر فإنّ الامتنان فيه من باب نكتة الحكم لاالظهور اللفظي و لذا يقع البحث عن شموله بالنسبة إلى موارد الامتنان فيها و عدم شموله.

و يتفرّع عليه اختصاص المرفوع بالآثار التي لايلزم من رفعها خلاف الإرفاق و الامتنان على المكلّف و عليه فلايجرى إذا شكّ في شرط في أصل التكليف كالاستطاعة في

الحـج لأنّ رفعه يقتضي وضع التكليف الثقيل على المكلّف و هو خلاف الإرفاق بخـلاف إذا شكّ في شرائط الواجب فإنّ رفعه فيها يوجب الإرفاق كما لايخفى.

التنبيه الثاني:

أنّ الرفع في حديث الرفع ظاهر في معناه و هـو إزالة الشيء عـن صـفحة الوجـود بـعد حصوله و تفسيره بالدفع خلاف الظاهر و حيث إنّ الحكم مع قاعدة الاشتراك بين العـالم و الجـاهل لايمكن رفعه فالرفع متعلّق بإلزامه في مرحلة الظاهر و هكذا الأمر في سائر الفقرات فإنّ الرفع متعلّق بإلزام أحكام مواردها.

لايقال: إنّ الخطاب لايشمل الناسي و العاجز و نحوهما فلابُد أن يكون الرفع بـالنسبة إليهم بمعنى الدفع لاالرفع.

لأنا نقول: نمنع ذلك بل الرفع في الموارد المذكورة بمعنى الرفع أيضاً لأنّ الخطا بات شاملة لهم بحسب الإرادة الاستعمالية و هذه الخـطابات قابلة للـرفع و إن كـان الرفـع بـالنسبة إلى الإرادة الجديّة دفعاً.

لايقال: إنّ الحسد و الطيرة و الوسوسة لاحكم لها حـتى يكـون الرفـع بـالنسبة إليهـا مستعملاً في معناه بل اللازم أن يكون الرفع فيها، بمعنى الدفع.

لأنا نقول: نمنع ذلك بل الرفع في الموارد المذكورة بمعنى الرفع ايضا لأنّ الخطابات شاملة لهم بحسب الإرادة الاستعمالية و هذه الخـطابات قابلة للـرفع و إن كـان الرفـع بـالنسبة إلى الإرادة الجديّة دفعا.

لايقال: إنّ الحسد و الطيرة و الوسوسة لاحكم لها حـتى يكـون الرفـع بـالنسبة إليهـا مستعملا في معناه بل اللازم أن يكون الرفع فيها بمعنى الدفع.

لأنّا نقول إنّ الفقرات الثلاثة من الأفعال القلبية و بهذا الاعتبار يمكن تعلّق الحـرمة بهـا فالحسد بمعنى تمنّي زوال النعمة عن الغير فعل من الأفعال القلبية و يمكـن الحكـم بحـرمته و هكذا الوسوسة و الطيرة و الشاهد عليه كون هذه الأفعال محكـومة بـالأحكام في الشرائـع

السابقة و مقتضى عمومها بحسب الزمان أن يكون حكمها باقياً في عـامة الأزمـنة و بحسب هذا الاعتبار يكون الرفع بالنسبة إليها بمعناه الحقيقي أي الإزالة.

ثمّ لايذهب عليك أنّ مع وجود الإطلاقي و الإستعمالي لاحـاجة إلى اعـتبار الوجـود سابقاً ليكون الرفع بمعناه الحقيقي كما لايخفى.

لايقال: إنّ الحسد و الطيرة و الوسوسة في التفكر في الخلق ليست اختيارية حتى يكون لها أحكام.

لأنّا نقول إنّ هذه الأمور و إن كانت بنفسها غير اختيارية ولكنّها باعتبار مباديها كانت تحت الاختيار لإمكان التحرّز عنها باختيار مبادي أضدادها فـلامانع مـن أن يـتعلّق بهـا أحكام بهذا الاعتبار.

التنبيه الثالث:

أنّه لاإشكال في قبح مؤاخذة الناسي و العاجز و المخطي بحكم العقل و على هذا يرد على الرواية أمران أحدهما أنّ هذا لايختصّ بالأمة المرحومة لأنّ الحكم العقلي لايخـتصّ بـزمان دون زمان.

و ثانيهما أنّ الرواية ظاهرة في الامتنان مع أنّه لامنّة في رفع ما هو قبيح عند العقل.

يمكن أن يقال: إنّا نمنع استقلال العقل بقبح المؤاخذة في الناسي و المخـطي مـع كـون مبادي أضداد هما تحت الاختيار فإنّ مـع شرك التـحفظ لايـقبح المـؤاخـذة فـإذا لم تكـن المؤاخذة قبيحة أمكن تصور الامتنان عند رفع الإلزام و المؤاخذة عند النسيان و الخطأ.

و هكذا العقل لايستقلّ بقبح المؤاخذة فيما لايتحمل عادة لافيما لايقدر عليه أصلاً فـرفع المؤاخذة فيما لايتحمّل عادة ممكن و يكون امتنانياً.

التنبيه الرابع:

أنّه لافرق بين أن يكون متعلّق الحكم هو الفعل أو الترك اذ أيّ واحد منها فله حكـم و أثر ثقيل يكون قابلاً للرفع و عليه فلو نذر شرب ماء الفرات فأكره عـلى الترك فـالإكـراه

موجب لرفع حكم الترك و هو الحنث من الكفارة فلاوجه لتخصيص المرفوع بآثار الأمور الوجودية لأنّ حكم الترك كحكم الفعل حكم حقيقي ثقيل و قابل للرفع ثمّ إنّ المرفوع في مثل رفع النسيان و الخطأ نفس النسيان و نفس الخطأ و يؤول نفيهما مع أنّهما قد يقعان كثيراً كناية عن فرض عدم صدورهما و جعل خطأه و نسيانه بمنزلة العدم فكأنّه فرضه أتيا بالواجب و تاركا للمحرم فيما إذا اترك الواجب أو أتى نسيان أو خطأ و على هذا نقول و إن كان ظاهر الرفع في قبال الدفع هو جعل الموجود بمنزلة المعدوم إلّا أنّ المرفوع يكون نفس صفة النسيان و الخطأ الموجودين إدّعاء باعتبار رفع الفعل أو الشرك الصادر عن المكلف عن نسيان و خطأ و جعله بمنزلة العدم.

و عليه فكما يستفاد من الحديث الرفع في بعض الأحيان فكذلك يستفاد منه الوضع في بعضها الآخر فلاموجب لاختصاص الحديث برفع الأمور الوجودية.

ثمّ لايذهب عليك أنّه لاوجه لجعل المرفوع بنفس المنسي بعد عدم إمكان أن يكون المرفوع هو نفس النسيان لشمول نفي النسيان لكلّ ما يكون ناشئاً عن النسيان و لو لم يكن بنفسه منسّياً.

فمن هذا يعلم أنّه لايختصّ المرفوع بالحكم المتعلق بالشيء أو الحكم الترتب على الشيء بل يشمل ما يكون ناشئاً عن الخطأ و النسيان و مرتبطاً بهما بنحو من الأنحاء لأنّ ذلك هو مقتضى فرض النسيان أو الخطأ الموجود بمنزلة العدم من دون تقييد و تخصيص فلو فرض أحد يضطر أو يكره على التكلم في الصلوة فحرمة القطع مرفوعة بالاضطرار أو الإكراه بل يرتفع لازم التكلم من الإعادة و القضاء المترتبين على عدم الإتيان بالمأمور به أيضاً لأنّ منشأ هما هو الاضطرار أو الإكراه فإذا ارتفع الاضطرار أو الإكراه ارتفع لوازمهما أيضاً.

التنبيه الخامس:

أنّه لو نسي شرطاً أو جزءاً من المأمور به هل يمكن تصحيح المأتي به بحديث الرفع أولا: ذهب بعض الأعاظم إلى الثاني مستدلاً بأنّ الحديث لايشمل الأمور العدمية يمكن الجواب

عنه كما مرّ بأنّه لاوجه لتخصيص المرفوع بآثار الأُمور الوجودية لأنّ حكم الترك كحكم الفعل ثقيل و قابل للرفع فإعادة الواجب أو قضائه من ناحية نسيان الجزء أو الشرط ثقيل و يكون مرفوعا.

و عليه فحديث الرفع حاكم على أدلّة المركّبات أو على أدلّة اعتبار الأجزاء و الشرائط و مقتضاه هو اختصاص الأجزاء و الشرائط بغير حال النسيان و يكون تمام الأمور به في حق المكلّف عامة الأجزاء و الشرائط غير المنسية وعليه فالمأتى به حال النسيان موافق للمأمور به و مع المطابقة يصح المأتي به كما لايخفى.

ثمّ إنّ مقتضى ما عرفت من إمكان تصحيح المأتي به بحديث الرفع هو عدم الفرق بين كون النسيان مستوعباً لجميع الوقت و عدمه إذ مع شمول حديث الرفع يكون المأتي به موافقاً للمأمور به و نتيجة ذلك هو سقوط الأمر المتعلق بالمأمور به فلايبقى أمر حتى يجب إعادته فضلاً عن قضائه نعم لو دلّ دليل خاصّ على لزوم الإعادة لزم تخصيص حديث الرفع. هذا كلّه بالنسبة إلى العبادات و أمّا المعاملات فيمكن أن يقال: إنّ النسيان مثلاً إن تعلّق بالسبب المقوّم أو الشرط المقوّم ممّا يكون قوام العقد به عرفاً كإرادة تحقّق معناه فلاريب في بطلان المعاملة إذ ليس هنا عقد عرفاً حتى يتّصف بالصحّة ظاهراً.

و إن تعلّق بشرط من الشرائط الشرعيّة لكون العقد عربياً فلا إشكال في إمكان تصحيحه بحديث الرفع فإنّ العقد محقّق قطعاً في نظر العرف فمع حكومة حديث الرفع و سقوط الشرط المذكور عن الشرطية يصير العقد الصادر عقداً مؤثّراً فلاتغفل.

التنبيه السادس:

أنّه لااختصاص لحديث الرفع بالأحكام التكليفية بل يعمّ الأحكام الوضعيّة فكما أنّ حديث الرفع يرفع الحرمة و الوجوب فكذلك يرفع المفطريّة ونحوهما و عليه فلو أكره على إيجاد المفطر فلايوجب بطلان الصوم و ذلك لأنّ المفطريّة من الأحكام المجعولة لمثل الأكل و مقتضى إطلاق رفع ما استكرهوا عليه هو رفع المفطرية بالإكراه و حيث إنّ حديث الرفع

حاكم بالنسبة إلى الأدلة الاوّلية يوجب ذلك تخصيص المفطرية بحال غير الإكراه و عليه فلايسقط الأمر المتعلّق بالمجموع من التروك في باب الصوم و مع عدم السقوط فالمأتي به موافق للمأمور به و مع الموافقة لامجال لدعوى الملازمة بين ترك المأمور به و لزوم القضاء لعدم تحقّق موضوعه و هو ترك المأمور به.

لايقال: إنّ الموافقة و المخالفة والصحّة و الفساد ليست من الأمور الجعليّة حتى تكونا قابلتين للرفع و الوضع.

لأنّا نقول إنّ الموافقة و المخالفة للمأمور به و إن لم تكونا مجعولتين ولكنّهما قابلتان للرفع و الوضع بسبب إمكان وضع منشأهما و رفعه.

و دعوى أنّ الإكراه في العبادات كالإكراه في المعاملات فكما أنّ الإكراه في المعاملات في الأجزاء أو الشرائط يوجب البطلان فكذلك في العبادات.

مندفعة بوضوح الفرق بينهما فإنّ مقتضى كون حديث الرفع مختصّاً بموارد الامتنان هو رفع ثقل لزوم المعاملة و نفوذها بسبب الإكراه لأنّ اللزوم خلاف الامتنان و لذا يحكم ببطلان المعاملات إذا أكره عليها. هذا بخلاف باب العبادات فإنّ الحكم بلزوم الإعادة أو القضاء عند الإكراه خلاف الامتنان فالفارق هو اختلاف الموارد في الامتنان و عدمه.

فتحصّل أنّه يجوز الأخذ بعموم الحديث في الأحكام الوضعية أيضا ما لم تكن قرينة على الاختصاص أو التخصيص ولكنه محلّ تأمّل لعدم ثبوت العمل بإطلاق حديث الرفع.

التنبيه السابع:

أنّه ربّما يفصل بين الإكراه على إيجاد المانع الشرعي و بين الإكراه على ترك الجزء أو الشرط بأنّه لو تعلّق الإكراه على إيجاد مانع شرعي فإن كان العاقد مضطراً اضطراراً عادياً أو شرعياً لإيجاد العقد و المكره يكرهه على إيجاد المانع فالظاهر جواز التمسّك به لرفع مانعية المانع في هذا الظرف و إن لم يكن مضطراً للعقد فالظاهر عدم صحّة التمسّك لعدم صدق الإكراه مع إمكان التفصّي عنه.

و لو تعلّق الإكراه على ترك الجزء و الشرط فإن كان مضطراً في أصل العقد عادة أو شرعاً فحصّل المختار فيه عدم جريان الحديث لرفعهما في هذه الحالة لأنّ الإكراه قد تعلّق بترك الجزء أو الشرط و ليس للترك بما هو أثر شرعي قابل للرفع غير البطلان و وجوب الإعادة و هو ليس أثراً شرعياً بل من الأُمور العقليّة فإنّ ما يرجع إلى الشارع ليس إلّا جعل الجزئية أو الشرطية تبعاً أو استقلالاً و أمّا إيجاب الإعادة و القضاء بعد عدم انطباق المأمور به على المأتي به فإنّما هو أمر عقلي يدركه هو عند التطبيق و عدمه.

و يمكن الجواب بأنّ منشأ هذا التفصيل هو زعم لزوم تقدير الأثر في حديث الرفع و أمّا على ما عرفت من عدم الحاجة إلى التقدير فلاوجه له لأنّ مفاد حديث الرفع أنّ الإلزامات المجهولة أو المنسية أو المكره عليها أو المضطر إليها رفعت ثقلها بعروض هذه الطواري و من المعلوم أنّ التدارك و الإعادة ثقيل على المكلّفين و هما من لوازم بقاء الإلزامات المذكورة و مقتضى حديث الرفع هو رفع ثقل هذه الإلزامات به منها بقاء و معنى ذلك عدم وجوب التدارك و الإعادة من دون فرق بين النسيان و الإكراه و من دون تفاوت بين كون الإكراه على ترك الجزء أو الشرط و بين الإكراه على إيجاد المانع إذ الحديث يعمّ الجميع.

و لاحاجة إلى تقدير الأثر الشرعي حتى يقال إنّ وجوب الإعادة ليس أثراً شرعيّاً في حدّ نفسه و لاأثراً مجعولاً لبقاء الأمر الأوّل بل هو أمر عقلي منتزع يحكم به إذا أدرك مناط حكمه و إن أمكن الجواب عنه بكفاية كون وضع منشأه و رفعه بيد الشارع فالأقوى هو عموم حديث الرفع و عدم صحة التفصيل المذكور فلا تغفل.

التنبيه الثامن:

أنّ المرفوع في حديث الرفع هي أحكام الأفعال التي يكون للاختيار و العمد دخل فيها و أمّا ما لادخل لهما فيها فلايشمله حديث الرفع.

و عليه فلايرفع حديث الرفع مثل النجاسة الحاصلة بالملاقاة حال الجهل أو الإكراه أو الإضطرار و إن قلنا بأنّ التنجّس من الأحكام لعدم مدخلية الاختيار و العمد في الحكم

بالنجاسة بل هي حاصلة بالملاقاة و هي من الأمور الواقعية الخارجية التكوينية و لادخل لفعل الانسان فيها.

و إنّما حديث الرفع يرفع أحكام أفعال النجاسة ما دامت العناوين المذكورة موجودة و لذا لو صلى في النجس خطأً أو نسياناً أو جهلاً أو اضطراراً أو إكراهاً فحديث الرفع يدلّ على رفع حكمه و ثقله فيحكم بصحّة صلاته فيه لارفع تنجس الملاقي كما لايخفى.

و قد أورد عليه بأنّ ما ذكرو إن كان تامّاً بالنسبة إلى مثل النجاسة ولكن لايتم بالنسبة إلى إتلاف مال الغير نسياناً فإنّ الإتلاف فعل للمكلّف و مقتضى ما ذكر أن يكون الحكم بالضمان مرفوعاً عند النسيان و معذلک محکوم بالضمان و هكذا مسّ الميّت فإنّه فعل للمكلّف و ليس كالملاقاة التي تقع بين شيئين من دون استناد إلى المكلّف و مقتضى شمول حديث الرفع هو عدم وجوب الغسل مع أنّ المعلوم خلافه.

اللّهمّ إلّا أن يقال: بالتخصيص او التخصّص حيث أنّ في مثل الضمان بالإتلاف أو الغسل بمسّ الميت لم يعتبر فيه الاختيار و العمد و الكلام فيما إذا اعتبرا فيه.فتدبّر جيّداً.

فتحصّل إلى حدّ الآن انّ اللازم في تطبيق حديث الرفع أمور:

أحدها: أن يكون المرفوع هو الحكم لاالموضوع و الفعل و لافرق في الحكم بين أن يكون تكليفياً أو وضعيّاً

و ثانيها: أن يكون لفعل المكلف دخل في ترتّب الحكم.

و ثالثها: أن يكون للاختيار دخل في موضوع الحكم أو متعلقه فالمرفوع هو حكم فعل أو ترك من الأفعال أو التروك الاختيارية للمكلّف لاحكم وجود شيء أو عدمه من دون دخل لفعل المكلف و تركه أو اختياره فيه.

و رابعها: أن يكون رفع الحكم امتنانا على الأمّة فما لاامتنان فيه بالنسبة إلى الأمة كرفع الضمانات عند عروض بعض هذه العناوين لايشمله حديث الرفع.

التنبيه التاسع:

انّه ربما يفصل في الشكّ في المانعية بين الشبهة الحكمية و الموضوعية في الإجزاء و عدمه

فلو شك في مانعية شيء للصلاة فحديث الرفع يدل على صحة صلاته مادام شاكاً و أمّا إذا قطع بكونه مانعاً وجب عليه إعادتها في الوقت و قضاؤها في خارجه كما هو مقتضى القاعدة في الأحكام الظاهرية.

هذا بخلاف الشكّ في انطباق عنوان ما هو مانع على شيء فإنّه لايبعد أن يقال بالإجزاء و إن علم بعد العمل بالانطباق كما لو صلّى مع لباس شك في أنّه مأكول اللحم صحّ صلاته لأنّ مقتضى رفع الآثار عن هذا المشكوك هو تخصيص المانع بصورة العلم و لايمكن هذا القول في الشبهة الحكمية لاستحالة تخصيص المانع بصورة العلم بالمانعية.

و أُجيب عنه بأنّ المستحيل إنّما هو جعل المانعية ابتداء في حق العالم بها لاستلزامه الدور و أمّا جعلها ابتداء بنحو الإطلاق ثمّ إخراج ما هو مشكوك المانعية بضمية حديث الرفع بأن يرفع فعلته مانعية في حال من الأحوال فليس بمستحيل فمع حكومة حديث الرفع تخصيص المانعية على غير هذه الصورة التي يوجد فيها إحدى العناوين المذكورة في الحديث و عليه فالآتي بالمأمور به مع المانع آت بما هو موافق للمأمور به و لازمه سقوط الأمّة و انتفاء الإعادة و القضاء و هكذا الكلام في الشرطية و الجزئية إذ لاوجه لتخصيص البحث بالمانعية.

حديث الحجب

و **منها:** أي من السنة التي أستدل بها على البراءة هو حديث الحجب.

رواه الصدوق بسند صحيح في التوحيد عن أبي زكريا بن يحيى عن أبي عبدالله عليه السلام قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم و رواه الكليني بهذا السند في الكافي عن أبي عبدالله عليه السلام قال ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم.

بدعوى أنّ ظاهر الحديث هو ثبوت الحكم في الواقع و أنّ الحجب يتعلّق بالعلم به و عليه فيدل قوله عليه السلام فهو موضوع عنهم على رفع التكليف بالنسبة إلى ما في الواقع ممّا لم يعلم به إرفاقا و تسهيلا مع أنّه لولا الحجب لوجب الاحتياط.

فالحجب و عدم العلم و المعرفة بالأحكام الواقعية يوجب على تأثير التكاليف المجهولة في صحة الاحتجاج بها و جواز العقوبة بالنسبة إليها و لافرق في رفع التكليف بين أن بيّنها الله تعالى و لم يصل إلينا أو سكت عن بيانه لأنّ كل ذلك حجب علمها عن العباد.

و دعوي اختصاص الحجب بخصوص ما سكت عنه مندفعة لأنّ الحجب يصدق على ما بيّنها و لم يصل لإمكان تجديد البيان و لم يفعل.

كما لاوجه لتخصيصه بالشبهات الحكمية دون الموضوعية لأنّ الله تعالى قادر على إعطاء مقدمات العلم الوجداني لعباده فمع عدم الإعطاء صحّ إسناد الحجب إليه تعالى **لا يقال:** إنّ الرواية ضعيفة من ناحية أنّ أبا الحسن زكريا بن يحيى المذكور في سندها مشترك بين التميمي و الواسطي الثقتين اللذين لهما كتابان كما نص عليه النجاشي و بين غيرهما من الحضرمي و الكلابي و النهدى المجهولين و من المعلوم أنّ مع الاشتراك لايثبت وثاقة الرواي لأنّا نقول إنّ ذلك ليس بشيء مع نقل مثل داود بن فرقد عنه مع أنّه يلغ من الجلالة إلى أن روى عنه صفوان و البزنظي و ابن أبي عمير فنقله قرينة على أنّ المراد منه هو الثقة الذى له الكتاب و بذلك يتميز عن غيره ممن ليس له الكتاب و من المعلوم أنّ وجود الكتاب و نقل جماعة عنه من شواهد الوثاقة هذا مضافاً إلى ما قيل من عدم تكنية غير الثقتين بأبي الحسن اللّهمّ

إلّا أن يقال: إنّ التميمي و الواسطي أيضاً لم يثبت تكنيتهما بأبي الحسن و معه يحتمل أن يكون المكنّي غير المذكورين مطلقا أو مردداً بين المذكورين فيبق الاشتراك و الجهالة فتأمّل. هذا مضافاً إلى أنّ مضمون الخبر معتضد بالروايات المتعدّدة الدالة على رفع التكليف الفعلي عند عدم المعرفة بها منها معتبرة بريد بن معاوية عن أبي عبدالله عليه السلام قال ليس لله على خلقه أن يعرفوا و للخلق على الله أن يعرفهم و لله على الخلق إذا عرفهم أن يقبلوا. لدلالته على رفع التكليف بالنسبة إلى الأحكام الواقعية الفعلية التي لم يعرفها الله تعالى

و منها: معتبرة عبد الأعلى بن أعين قال سألت أبا عبدالله عليه السلام من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء قال لا و هي تدل على عدم وجوب الاحتياط لرفع الحكم الفعلي فيعارض ما يدل على وجوب الاحتياط و إلى غير ذلک من الأخبار الدالة على أنّ الجهل بالأحكام الواقعية العقلية و عدم معرفتها يوجب رفعها و عدم التكليف بها فعلا.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الخلاصة

حديث الحجب

و منها: أي من السنة التي استدل بها على البراءة حديث الحجب.

روى الصدوق عليه الرحمه في التوحيد قال حدثنا أحمد بن محمّد بن يحيى العطار (رضي الله عنه) عن أبيه عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن أبي الحسن زكريا بن يحيى عن أبي عبدالله عليه السلام قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.(١)

و رواه في الكافي عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن أبي الحسن زكريا بن يحيى عن أبي عبدالله عليه السلام قال ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم.(٢)

و قد أورد عليه من جهة السند من أنّ أبا الحسن زكريا بن يحيى المذكور في السند مشترك بين التميمي و الواسطي الثقتين و بين الحضرمي و الكلابي و النهدي و النصراني الأب المجهولين و إن ذكر صاحب جامع الرواة هذه الرواية ذيل ترجمة الواسطي الثقة إلّا أنّه لاحجة فيه فالرواية ليس فيها حجة.(٣)

يمكن أن يقال إنّ زكريا بن يحيى المكنى بأبي الحسن غير النصراني و الحضرمي و الكلابي و النهدي لعدم تكنيتهم بأبي الحسن و عليه فليس المكنى بأبي الحسن غير التميمي و الواسطي و المفروض أنّهما ثقتان.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الثقتين أيضاً لم يثبت تكنيتهما بأبي الحسن أيضاً و معه إمّا هو غير المذكورين مطلقاً أو محتمل بينهم فيبقى الاشتراك و الجهالة.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنه ذكّار بن يحيى و ذكره النجاشي مع كنيته و هو ثقة فتأمّل هذا

---

(١) كتاب التوحيد باب ٦٤ باب التعريف و البيان و الحجة و الهداية، ح ٩.

(٢) الكافي ١: ١٦٤ باب حجج الله على خلقه ح ٣.

(٣) تسديد الأصول ٢: ١٤٢.

مضافاً إلى أنّ التيمي و الواسطي لهما كتابان كما نص عليه النجاشي و غيرهما ليس له كتاب و لعلّ هذا قرينة على أنّ من روى عنه مثل داود بن فرقد الذي بلغ من الجلالة إلى أن روى عنه صفوان و أحمد بن أبي نصر البزنطي و ابن أبي عمير هو من له كتاب و هو كما نص النجاشي عليه هو التيمي و الواسطي الثقتين و عليه فيتميزّان عن غيرهما بنقل مثل داود بن فرقد فتدبر.

هذا مضافاً إلى أنّ مضمون الخبر المذكور معتضد بالروايات المتعددة الأخرى.

منها: معتبرة بريد بن معاوية عن أبي عبدالله عليه السلام قال ليس لله على خلقه أن يعرفوا و للخلق على الله أن يعرفهم و لله على الخلق إذا عرفهم ان يقبلوا[1] بدعوى دلالتها على رفع التكليف بالنسبة إلى الأحكام الواقعية فالتكليف بالقبول يتوقف على المعرفة فإذا كان المكلف جاهلاً بالأحكام الواقعية فلاتكليف فيعارض ما يدل على وجوب الاحتياط و منها معتبرة عبد الأعلى بن أعين قال سالت أباعبدالله عليه السلام من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء قال لا.[2] بدعوى شموله الجاهل المركب و البسيط كما يشمل الغافل فنفي العقوبة و الكلفة من ناحيته ما لم يعرفه من الأحكام الواقعية بقوله «لا» يدل على عدم وجوب الاحتياط و يتعدى منه إلى الجاهل ببعض الأحكام بعد الفحص لعدم الفصل بينهما فتعارض ما يدل على وجوب الاحتياط.

و منها: معتبرة حمزة بن الطيار عن أبي عبدالله عليه السلام قال قال لي أكتب فأملى عليّ انّ من قولنا انّ الله يحتج على العباد بما آتاهم و عرّفهم، الحديث[3] بدعوى أنّه يدل على نفي العقوبة على مخالفة الأحكام المجهولة غير الواصلة إلى المكلف بناء على ظهوره في إيتاء الأحكام الواقعية بعناوينها الأولية و معرفتها كذلك فيعارض حينئذٍ ما دلّ على وجوب الاحتياط و إلّا فإن كان الإيتاء أعمّ من الأحكام الظاهرية فلا تقاوم أدلة الاحتياط و ممّا ذكر يظهر وجه الاستدلال بالأخبار الآتية أيضاً.

---

(١) الكافي ١: ١٦٤ باب حجج الله على خلقه، ح ١.

(٢) الكافي ١: ١٦٤ باب حجج الله على خلقه ح ٢.

(٣) الكافي ١: ١٦٤ باب حجج الله على خلقه ح ٤.

و منها: معتبرة حمزة بن محمّد الطيار عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عزّوجلّ ﴿وَ مَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْهَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾[١] قال حتى يعرّفهم ما يرضيه و ما يسخطه و قال ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا﴾[٢] قال بيّن لها ما تأتي و ما تترك و قال ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً﴾[٣] قال عرّفناه إما آخذ و إمّا تارك و عن قوله ﴿وَ أَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ فَأَخَذَتْهُمْ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[٤] قال عرّفناهم فاستحبّوا العمى على الهدى و هم يعرفون ـ و في رواية بيّناهم ـ[٥]

و منها: معتبرة عبد الأعلى قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام أصلحك الله هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة قال فقال لا قلت فهل كلّفوا المعرفة قال لا، على الله البيان ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾[٦] و لايكلّف نفساً إلّا ما آتاها قال و سألته عن قوله: ﴿وَ مَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْهَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ قال حتى يعرّفهم ما يرضيه و ما يسخطه[٧] و إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على أنّ الجهل بالأحكام الواقعية و عدم معرفتها يوجب وضعها و رفعها و عدم التكليف بها.

و غير خفي إنّ من لم يعرف الأحكام الواقعية كان محجوبا عنها إنّ الله الذي لم يبينها لهم حجب تلك الأحكام عنهم و هذه الروايات تدل على أنّ التكليف بالأحكام الواقعية متفرع على المعرفة بها و لايصح الاحتجاج إلّا بالتعريف و المعرفة و البيان و لاتكليف

(١) توبه / ١١٥.
(٢) الشمس / ٨.
(٣) انسان / ٣.
(٤) فصلت / ١٧.
(٥) الكافي ١: ١٦٣ باب البيان و التعريف ح ٣.
(٦) بقره / ٢٨٦.
(٧) الكافي ١: ١٦٣ البيان و التعريف ح ٥.

بالنسبة إلى أصل المعرفة بل التكليف متفرع على المعرفة و يجب عليهم أن يقبلوا ما عـرفوه من الأحكام الواقعية و يمتثلوها و لاعذاب و لاإضلال بالنسبة إلى ما لم يعرفوا و حجبوا عن علمها فالحجب أو عدم العلم و المعرفة بالأحكام الواقعية يـوجب عـدم تأثـير التكـاليف المجهولة و وضعها و رفعها و بعبارة أخرى انّ الظاهر من هذه الأحاديث هو رفع التكليف و عدم الاحتجاج و العقوبة بالنسبة إلى ما لم يتمكنوا من المعرفة به من الأحكام الواقعية لا ما تمكنوا من المعرفة. و قصّروا فيه من جهة عـدم الفـحص و عـدم تـعلّمه و لافـرق في رفـع التكليف بعدم المعرفة و الحجب بين أن بيّنه الله تعالى و لم يصل إلينا أو سكت عن بـيانه إلى زمان ظهور الإمام الثاني عشر أرواحنا فداه لأنّ كل ذلك ممّا حجب علمه عن العباد و مما لم يعرفه الناس فهذه الأحاديث تشمل كل حجب و عدم المعرفة.

و دعوى اختصاص الحجب و عدم المعرفة بخصوص ما سكت عنه فلا تشمل ما حجب بواسطة الحوادث و النوازل كضياع الكتب أو كتمان الروايات فيكون تلك الروايات مساوقة لما ورد من أنّ الله سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً، كما في فرائد الأُصول.[١]

مندفعة بأنّ الحجب و عدم التعريف يصدقان أيضاً فيما إذا أمكن تجديد البيان و لم يـفعل فإنّه تعالى بعد حدوث النوازل و إخفاء الأحكام و إمكـان تجـديد البـيان إذا سكت عـنها صدق انه حجب علمه عن من لم يطلع عليها و صدق عدم المعرفة به بالنسبة إلى من لم يصل التكليف إليه و لم يكن مقصراً في ذلك نعم لايـصدقان بـالنسبة إلى مـن عـرف و كـتم عـن تقصير في حفظه كما لايخفى.

و لقد أفاد و أجاد السيّد المحقق الخوئي﵀ في جواب الإشكـال المـذكور حـيث قـال إنّ الموجب لخفاء الأحكام التي بيّنهـا الله تعالى بلسان رسوله ﷺ اوصيائه ﵈ و إن كـان هـو الظالمين إلّا أنه تعالى قادر على بيانها بأن يأمر المهدي﵇ بـالظهور و بـيان تـلك الأحكـام

---

(١) فرائد الأُصول: ١٩٩.

فحيث لم يأمره بالبيان لحكمة لايعلمها إلّا هو صح إسناد الحجب إليه تعالى هذا في الشبهات الحكمية و كذا الحال في الشبهات الموضوعية فإن الله تعالى قادر على إعطاء مقدمات العلم الوجداني لعباده فمع عدم الإعطاء صح إسناد الحجب إليه تعالى فصحّ الاستدلال بهذا الحديث على البراءة في الشبهات الحكمية والموضوعية كحديث الرفع.[1]

و إذا عرفت صدق الحجب و عدم التعريف حتى بالنسبة إلى موارد إخفاء الظالمين بترك البيان المجدد فلاحاجة في شمولها للموارد المذكورة إلى ما ربما يقال من أنه لمّا لم يمكن وقوع فعل إلّا بإرادة الله و إذنه تعالى فيصح إسناد حجب الأشياء أو حجب العلم بها عن العباد إلى الله تعالى و إن كان الحجب المذكور ناشئاً عن معصية العصاة في إيجاد أسباب الاختفاء.

مع ما فيه من أنه خروج عن الاستناد بالظواهر و استدلال بما هو مقتضى الأدلة العقلية و بما ذكر يظهر ما في تهذيب الأصول و تسديد الأُصول و مباحث الحجج فراجع أو يظهر ما فيما قد يقال من أنّه يمكن التعدي من مورد خبر الحجب (و هو الأحكام الواصلة إلى النبي ﷺ بتوسيط خطابه إليه التي لم يؤمر من قبله سبحانه بإبلاغها إلى العباد بملاحظة صدق استناد الحجب فيها إليه سبحانه) إلى غيرها من الأحكام المجهولة التي كان سبب خفائها الأمور الخارجية بمقتضى عدم الفصل بينهما بعد صدق التكليف الفعلي على المضامين الخطابات المنزلة إلى النبي ﷺ و لو مع عدم الأمر بإبلاغها إلى العباد و بذلك تصلح الرواية لمعارضة ما دل على وجوب الاحتياط[2] مع ما فيه من أنّ الأخذ بعدم الفصل فيما إذا لم يشمل الدليل و قد عرفت أنّ الحجب و عدم التعريف صادقان بعد إمكان البيان المجدد و امتنع عنه سبحانه تعالى ثم لاوجه لدعوى اختصاص هذه الروايات بالتفصيلات الاعتقادية لإطلاقها و عمومها بالنسبة إلى الأحكام أيضاً كما لايخفى.

---

(١) مصباح الأصول ٢: ٢٧١ ـ ٢٧٢.

(٢) نهاية الأفكار ٣: ٢٢٧.

ثم إنّ ظاهر قوله عليه السلام ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم أو قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْهَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ اي حتى يعرفهم ما يرضيه و ما يسخطه أو قوله عليه السلام ولله على الخلق إذا عرفهم أن يقبلوا أو قوله أن الله يحتج على العباد بما آتاهم و عرفهم و غير ذلك هو ثبوت الحكم في الواقع و إنّ الحجب أو عدم التعريف يتعلق بالعلم به و عليه فقوله عليه السلام فهو موضوع عنهم أو قوله عليه السلام من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء قال لا أو قوله عليه السلام و لله على الخلق إذا عرفهم ان يقبلوا يدلّ على رفع التكليف بالنسبة إلى ما في الواقع ارفاقاً و تسهيلاً فينا في ما يدل على وجوب الاحتياط بالنسبة إلى المحجوب من الأحكام الواقعية و من المعلوم أنّ الإرفاق فيما إذا كان ما في الواقع قابلاً للوضع ولو بوضع ظاهري و جعل الاحتياط و هو لايكون إلّا الأحكام الفعلية من ناحية الله سبحانه و تعالى و أما ما لم يبلغ إلى الفعلية كالحكم الانشائي فلايحتاج إلى الرفع و الإرفاق و بذلك تصلح هذه الروايات للمعارضة مع ما دل على وجوب الاحتياط في الأحكام الواقعية الفعلية فلاتغفل.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

حديث السعة

و من الأخبار التي اُستدل بها للبراءة حديث السعة.

روى في مستدرك الوسائل عن عوالي اللئالي عن النبيﷺ قال **«الناس في سعة ما لم يعلموا»** و فيه أنّ الرواية ضعيفة

و روي في الكافي بسند موثق عن السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام أنّ أميرالمؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها و خبزها و جبنها و بيضها و فيها سكين فقال أميرالمؤمنين عليه السلام يقوم ما فيها ثمّ يؤكل لأنّه يفسد و ليس له بقاء فإن جاء طالبها غرموا له الثمن قيل يا أميرالمؤمنين لاندري سفرة مسلم أو سفرة مجوسي فقال هم في سعة حتى يعلموا.

و لامجال لتضعيف الرواية من ناحية النوفلي من جهة عدم توثيقه لوقوعه في طريق كثير من الأخبار في الكتب المعتبرة و هو يكفي وثاقته و إلّا فلم يكثروا عنه الرواية بهذه الكثرة.

هذا مضافاً إلى أنّ ناشر رواياته هو إبراهيم بن هاشم و غيره من أجلاّء القمّيين الذي طعنوا على أحمد بن محمّد بن خالد البرقي بأنّه يروي عن الضعفاء و اعتمد على المراسيل و لذا نفاه احمد بن محمّد بن عيسى عن بلدة قم ثم اعتذر و أعاده.

و أيضاً كانت روايات السكوني مقبولة كما نصّ عليه الشيخ في العدّة مع أنّ كتب السكوني منقولة بواسطة النوفلي فالرواية معتبرة.

و كيف ما كان فتقريب الاستدلال بهذه الرواية بأن يقال إنّ دلالة قوله عليه السلام **«الناس في سعة حتى يعلموا»** على المطلوب ظاهرة لأنّ المستفاد منها هو التوسعة ما لم يحصل العلم بالواقع فمع عدم العلم لايوجب التكاليف الواقعية ضيقا بوجوب الاحتياط.

لايقال: إنّ الأخباريين لاينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل و النقل بعد التأمّل و التتبع ولكن مع العلم بالاحتياط بأحد الطريقين ارتفع الوسعة و لامنافاة بين الرواية و وجوب الاحتياط مع العلم به بالعقل أو النقل **لأنا**

نقول: إنّ ذلک يتمّ إذا كان دعوى الأخباري إثبات العقوبة على مخالفة نفس إيجاب الاحتياط في قبال الواقع و ليس كذلک بل مقصودهم إنّما هو إثبات العقوبة على مخالفة التكليف الواقعي المجهول و من المعلوم أنّ إثبات السعة من ناحية التكليف الواقعي ينافي إيجاب الاحتياط كما أنّ أدلّة وجوب الاحتياط ليست من باب قيام العلم على الواقع إذ الاحتياط لاطريقة له كما لايخفى.

و دعوى أنّ شمول موثّقة السكوني «**هم في سعة حتى يعلموا**» لمثل المقام محل تأمّل لأنّ موردها هو خصوص اللحم و حكمه عليه السلام بالاباحة إنّما هو من جهة كونه في أرض المسلمين و هي أمارة على التذكية و إن كان مقتضى أصالة عدم التذكية حرمة أكله فورد الرواية من الشبهة الموضوعية التي تقوم فيه الأمارة على الحلّية و من المعلوم أنّها أجنبية عن المقام.

مندفعة بأنّه لاقرينة في الرواية على أنّ الطريق في أرض المسلمين حتى يكون ذلک أمارة على التذكية بل السئوال مطلق و الإمام عليه السلام لم يستفصل عن الطريق أنّه طريق المسلمين أو غيره.

اللّهمّ إلّا أن يحمل الرواية جمعاً بينها و بين ما دل على عدم جواز أكل اللحم من دون إحراز تذكيته على تخصيص هذه الرواية بمورد جريان الأمارة ولكن ذلک لايضر بجواز الأخذ بالكبرى المذكورة في الموارد التي لاأمارة فيها كحلية الجبن و بالجملة حمل الرواية بالنسبة إلى اللحم على مورد قيام الأمارة لايكون دليلا على حملها بالنسبة إلى سائر الموارد إذ لاشاهد له ثمّ إنّ الرواية تعمّ الشبهة الموضوعية و الحكمية كليهما و مجرد تطبيقها على الشبهة الموضوعية لايوجب تخصيصها بها إذ المورد لايكون مخصّصاً.

الخلاصة

حديث السعة

و من الأخبار التي استدل بها للبراءة «حديث السعة»:

روي في مستدرك الوسائل عن عوالي اللآلي عن النبي ﷺ قال الناس في سعة ما لم يعلموا.[١]

و فيه أنّ السند ضعيف بالإرسال و لم أر نسخة ما لايعلمون و لو كانت تلك النسخة موجودة فكلمة «ما» موصولة لاظرفية لاختصاص الثانية بما إذا كان النفي في الماضي لاالمستقبل على ما حكي عن أهل الأدب.

و روي في الكافي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن (الحسين بن يزيد) النوفلي عن السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام إنّ أميرالمؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها و خبزها و جبنها و بيضها و فيها سكين فقال أميرالمؤمنين عليه السلام يقوّم ما فيها ثم يؤكل لأنه يفسد و ليس له بقاء فإن جاء طالبها غرموا له الثمن قيل يا أميرالمؤمنين لاندري سفرة مسلم أو سفرة مجوسي فقال هم في سعة حتى يعلموا و رواه البرقي في المحاسن عن النوفلي.[٢]

لايقال: إنّ هذه الرواية أيضاً ضعيفة بالنوفلي إذ هو لم يوثق.

لأنا نقول: كما أفاد بعض الأعلام أنه وقع في طريق كثير من الأخبار في الكتب المعتبرة و هو يكفي في و ثاقته وإلّا فلم يكثروا عنه بهذه الكثرة هذا مضافاً إلى أنّ ناشر رواياته هو إبراهيم بن هاشم و غيره من أجلاء القميّين فلو كانت رواياته ضعيفة لم يتحملها أجلاء القميّين كما طعن القميون على أحمد بن محمّد بن خالد البرقي بأنّه يروي عن الضعفاء و اعتمد على المراسيل و لذا نفاه أحمد بن محمّد بن عيسى عن بلدة قم ثمّ أعاده إليها و اعتذر منه.

---

(١) المستدرك الباب ١٢ من أبواب مقدمات الحدود ح ٤.

(٢) الوسائل الباب ٣٨ من أبواب كتاب الصيد و الذبائح ح ٢: ٣٠٧.

هذا مضافاً إلى أنّ روايات السكوني مقبولة كما نص الشيخ في العدة بأنّه عملت الطائفة بما رواه السكوني فيما لم يكن عندهم خلافه مع أنّ كتب السكوني منقولة بواسطة النوفلي كما صرّح بذلك النجاشي في رجاله و الشيخ في الفهرست فلو كان النوفلي غير مقبول الرواية لَما أفاد ما في العدة من أنّ الطائفة عملت بما رواه السكوني فيما لم يكن عندهم خلافه كما لايخفى و لذا قال في بهجة الآمال عند ترجمة السكوني و بالجملة من جميع ما ذكر ظهر الاعتماد على النوفلي أيضاً فإنّه الراوي عنه جُلاً إن لم نقل كلا حتى رواية الماء يطهر المتقدمة فإن راويها عنه هو.[1] و قال أيضاً عند ترجمة النوفلي و مر في اسماعيل بن أبي زياد ما يشير إلى اعتماد تام عليه و يؤيده رواية الأجلاء عنه منهم الحسن بن علي الكوفي[2]

و مما ذكر يظهر ما في مباحث الحجج من تضعيف السند بواسطة النوفلي.[3]

و كيف ما كان فتقريب الاستدلال كما في نهاية الأفكار انّ دلالة قوله الناس في سعة ما لايعلمون على المطلوب ظاهرة سواء كانت كلمة ما مصدرية ظرفية أو موصولة أضيف إليها السعة إذ المعنى على الأول إنهم في سعة ما داموا غير عالمين بالواقع.

و على الثاني انّهم في سعة ما لايعلمونه من الأحكام الراجع إلى عدم كونهم في كلفة إيجاب الاحتياط فيعارض ما دلّ على وجوب التوقف و الاحتياط[4] إذ لو كان الاحتياط واجباً لَما كانوا في سعة فهذا الحديث يعارض ما دل على وجوب الاحتياط.

أُورد عليه في فرائد الأُصول بأنّ فيه ما تقدم في الآيات من أنّ الأخباريين لاينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل و النقل بعد التأمل والتتبع.[5]

---

(١) بهجة الآمال ٢: ٢٥٣.

(٢) بهجة الآمال ٣: ٣٢٢.

(٣) مباحث الحجج ٢: ٦٣.

(٤) نهاية الأفكار ٣: ٢٢٨.

(٥) فرائد الأُصول: ١٩٩.

و أجاب عنه في نهاية الأفكار بأنّ ذلك يتم إذا كان دعوى الأخباري إثبات العقوبة على مخالفة نفس إيجاب الاحتياط في قبال الواقع و ليس كذلك بل مقصودهم إنّما هو إثبات العقوبة على مخالفة التكليف المجهول بمقتضى ما دل على وجوب التوقف و الاحتياط في قبال الأصولي فإنّ هذا هو الذي يساعد أدلتهم من نحو رواية التثليث من نحو قوله صلى الله عليه وآله و هلك من حيث لايعلم و عليه فلاوجه لتوهم ورود أدلة الاحتياط على الرواية و لاحكومتها عليها.

نعم لو كانت أدلة الاحتياط متكفلة لإثبات العلم بالواقع كالإمارات كان لدعوى الحكومة كمال مجال ولكنه ليس كذلك بداهة إنّ مفاد تلك الأدلة لايكون إلّا مجرد إثبات وجوب التوقف و الاحتياط عند الجهل بالواقع.

و مجرد صلاحيتها لتنجيز الواقع عند الموافقة لايقتضي الطريقية و الكاشفية كما هو ظاهر.

نعم لو كان العلم في الرواية كناية عن مطلق قيام الحجة على الواقع أو كان المراد من عدم العلم الذي عليه مدار السعة هو عدم العلم بمطلق الوظيفة الفعلية لأمكن دعوى ورود إيجاب الاحتياط عليها ولكن ذلك خلاف ما يقتضيه ظهور الرواية في كون العلم الذي عليه مدار الضيق هو العلم بالواقع كما هو ظاهر.(١)

و لقد أفاد و أجاد إلّا انّا لانسلم الحكومة أيضاً فيما إذا كان العلم في الرواية كناية عن مطلق قيام الحجة على الواقع لأنّ أدلة الاحتياط ليست من باب قيام العلم و الحجة على الواقع.

و لذا قال سيدنا الإمام المجاهد قدس سره: إنّ العلم المستعمل في الروايات و إن كان المراد منه المعنى الأعم أي الحجة لا الاعتقاد الجازم المطابق للواقع ولكن الحجة عبارة عن الطرق العقلائية و الشرعية إلى الواقع التي تكشف كشفاً غير تام و الاحتياط ليس منها بلاإشكال و الشاهد على ذلك إنّه لو أفتى أحد على الواقع لقيام الأمارة عليه لّما يقال إنّه أفتى بغير علم

---

(١) نهاية الأفكار ٣: ٢٢٨.

و أمّا إذا أفتى بوجوب شيء لأجل الاحتياط فإنّه أفتى بغير علم إلى أن قال إن شرب التتن بملاحظة كونه مجهول الحكم مرخص فيه حسب الحديث فلو تم أخبار الاحتياط و لزم وجوب الاحتياط لعدّ ذلك منافياً للترخيص من غير فرق بين أن يكون لزوم الاحتياط نفسياً أو غيرياً.(١)

و مما ذكر يظهر ما في بعض العبائر من أنّ إيجاب الاحتياط إنّما هو طريقي للوصول إلى التكليف الواقعي فإيجابه ضيّق ناشٍ من ناحية التكليف الواقعي المجهول فالحكم بالسعة من ناحيته يقتضي عدم إيجاب الاحتياط.(٢)

و ذلك لما عرفت من أنّ الاحتياط ليس بطريق إلى الواقع و إن أتى به الواقع و كان حكما غيرياً لأنّ الاحتمال لاطريقية له و صرف كون الاحتياط واجباً غيرياً لايوجب أن يكون طريقاً إلى الواقع هذا مضافاً إلى أنّ الاحتياط لو كان طريقاً إلى الواقع فبعد قيام دليل الاحتياط لامجال للحكم بالسعة من ناحية الجهل بالواقع إذ معه لاجهل بالنسبة إلى الحكم الواقعي.

مركز تحقيقات كامپيوتری علوم اسلامی

ثم لايذهب عليك أنّ الاستدلال بهذا الحديث لايتوقف على تعيين أنّ كلمة «ما» موصولة أو ظرفية لِما عرفت من تمامية الاستدلال على التقديرين كما هو المستفاد من ظاهر الكفاية و نهاية الأفكار و تهذيب الأصول و ذلك لأن متعلق العلم هو الحكم الواقعي كما في حديث رفع ما لايعلمون فالحديث يدل على رفع الضيق الناشي من الحكم الواقعي المجهول أو يدل على رفع الضيق الناشي من ناحية الحكم الواقعي المجهول مادام لايحصل العلم أو الطريق بالنسبة إلى الحكم الواقعي.

و دعوى احتمال أن يكون مفاد الحديث الحكم بالسعة مادام لم يعلموا بالضيق ولو ضيق ما بعنوان وجوب الاحتياط فلامحالة تحصل الغاية و ترتفع السعة بوجوب الاحتياط و مع

(١) تهذيب الأصول ٢: ١٧٤.

(٢) تسديد الأصول ٢: ١٤٣.

هذا الاحتمال صار مفاد الحديث مجملاً فإن كان مفاد الحديث هو الحكم بالسعة من ناحية الحكم الواقعي المجهول كان الحديث معارضاً مع أدلة وجوب الاحتياط و إن كان مفاد الحديث هو الحكم بالسعة مادام لم يعلموا بضيق ما و لو ضيق الاحتياط فلا ينافي ذلك وجوب الاحتياط بأدلته بل يكون كالبراءة العقلية التي لاتنا في وجوب الاحتياط و حيث يحتمل في قراءة الحديث احتمالان فلا تقاوم هذه الرواية مع أدلة وجوب الاحتياط.

مندفعة بما عرفت من ظهور كون متعلق العلم هو الحكم الواقعي مثل قوله‌ﷺ رفع ما لايعلمون فكما أنّ دليل حديث الرفع ينافي دليل وجوب الاحتياط فكذلك في المقام دليل السعة عند الجهل بالحكم الواقعي ينافي أيّ ضيق و لو كان بعنوان وجوب الاحتياط و عليه فليس وجوب الاحتياط حاكماً بالنسبة إلى دليل السعة من دون فرق بين أن يكون «ما» موصولة أو ظرفية فالصحيح دلالة الحديث على البراءة و بإطلاقه يشمل الشبهات الحكمية و الموضوعية و دعوى أنّ ما ذكر تام لو ثبتت صحة سند قوله‌ﷺ الناس في سعة ما لم يعلموا و أمّا مع ضعفه فلايصلح للتمسك به فلايبقى في المقام إلّا قوله‌ﷺ في موثقة السكوني هم في سعة حتى يعلموا.

و شموله للمقام محل تأمل لأن مورده كما أفاد السيّد المحقق الخوئي‌ﷺ هو خصوص اللحم و حكمه‌ﷺ بالإباحة إنّما هو من جهة كونه في أرض المسلمين فهي أمارة على التذكية و إلّا كان مقتضى أصالة عدم التذكية حرمة أكله و بالجملة مورد هذه الرواية هي الشبهة الموضوعية القائمة فيها الأمارة على الحلية فهي اجنبية عن المقام.[1]

مندفعة بأنّه لايكون في موثقة السكوني قرينة على أنّ الطريق هو طريق المسلمين حتى يكون أمارة على التذكية بل السؤال عن سفرة وجدت في الطريق و الإمام‌ﷺ لم يستفصل عن أنّ الطريق طريق المسلمين أو غيره اللهّم إلّا أن يحمل جمعاً بينه و بين ما دل على عدم جواز أكل اللحم من دون إحراز التذكية على تخصيص مورد هذه الرواية في اللحم بمورد جريان الأمارة.

---

(١) مصباح الأصول ٢: ٢٧٩.

و أمّا ما ذكر من أنّ مورد الرواية مورد استصحاب عدم التذكية و مقتضاه هو حرمة أكله ففيه أنّ مجرى استصحاب عدم التذكية هو الحيوان الذي يكون قابلاً للذبح لاأجزاؤه فلايجري الاستصحاب المذكور في اللحم كما لايخفى. و أمّا دعوى اختصاص قوله هم في سعة حتى يعلموا بخصوص اللحم فهي ممنوعة لأنّ الجبن أيضاً يكون في السفرة و هو أيضاً مشكوك الحليّة و لادليل على إحراز كونه من غير ميتة بل يكتفى في جواز أكله بأصالة الحليّة و لاوجه لتخصيص الرواية باللحم.

ثم لو كان تطبيق قولهﷺ هم في سعة حتى يعلموا على مورد الرواية مشكلاً فلايضر ذلك بجواز الأخذ بالكبرى في الموارد التي لاأمارة فيها كحلية الجبن فالرواية دالة على البراءة في الشبهة الموضوعية و الحكمية لأن قولهﷺ هم في سعة حتى يعلموا يكون بمنزلة الكبرى الكلية و تطبيقها على الشبهة الموضوعية لايوجب تخصيصها بها فبإطلاقها يشمل الشبهة الحكمية أيضاً فتدبر جيداً.

اللّهمّ إلّا أن يقال: رجوع الضمير في قولهﷺ هم في سعة حتى يعلموا إلى الّذين وجدوا السفرة المطروحة يمنع عن كون هذا القول كبرى كليّة بل يحتاج إلى إلقاء الخصوصية و هو مشكل بعد احتمال مدخلية خصوصيات المورد ولكن لحن الرواية يساعد كبروية القول المذكور و لاخصوصية في الذين و جدوا السفرة المطروحة فتدبر جيدًا.

حديث الحلّية

و منها: أي من الأخبار التي أُستدل بها للبراءة حديث الحلّية و أخبار الحلّية منقولة بألفاظ مختلفة:

منها: هي مرسلة الشيخ الأنصاري‌ﷺ و هي قوله‌ﷺ **«كلّ شيء لک حلال حتى تعرف أنّه حرام»**

و فيه أنّ هذا الحديث لم يوجد بهذه اللفظة في جوامع الحديث و احتمل بعض الأعاظم أنّه صدر رواية مسعدة بن صدقه عن أبي عبدالله‌ﷺ قال سمعته يقول كل شيء لک حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسک و ذلک مثل الثوب عليک قد اشتريته و لعله سرقة الحديث.

ولكنّه غير ظاهر بعد اختلاف صدر رواية مسعدة مع هذه المرسلة و احتمل آخر أنها مضمون خبرعبدالله بن سليمان عن أبي عبدالله‌ﷺ في الجبن قال‌ﷺ كل شيء لک حلال حتى يجيئک شاهدان أنّ فيه ميتة و فيه أنّه لو كان كذلک لزم أن يقتصر في نقل المضمون بمقدار مفاد هذه الرواية و المفروض أنّ هذه الرواية مختصّة بالشبهة الموضوعية لدلالة جعل البيّنة هي الغاية على أنّ الشبهة هي الموضوعية.

و منها: خبر مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله‌ﷺ قال سمعته يقول **«كل شيء هولک حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسک و ذلک مثل الثوب يكون عليک قد اشتريته و هو سرقة و المملوك عندك لعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً أو امراة تحتک و هي أُختک أو رضيعتک و الأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لک غير ذلک أو تقوم به البيّنة»**

بتقريب أنّه يدلّ على حلية ما لم يعلم حرمته مطلقا و لو كان من جهة عدم الدليل على حرمته و بعدم الفصل قطعا بين إباحته و عدم وجوب الاحتياط فيه و بين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية يتم المطلوب.

أورد عليه أوّلاً: بأنّ قوله عليه السلام «بعينه» ظاهر في الاختصاص بالشبهة الموضوعية و حمل هذه الكلمة على أن يكون المراد منها هو تأكيد النسبة خلاف الظاهر إذ الظاهر أن يكون ذكرها للاحتراز عن العلم بالحرام لابعينه و لاينطبق ذلك إلّا على الشبهة الموضوعية إذ لايتصور العلم بالحرام لابعينه في الشبهة الحكمية لأنّ العناوين الكلية إما أن تكون معلومة الحرمة أولا تكون كذلك فعلى الأوّل تكون معلومة الحرمة بعينها و على الثاني لاعلم بالحرمة أصلاً.

و أُجيب عنه بمنع اختصاص الاحتراز بصورة العلم بالحرام لابعينه مع أنّ المفروض في رواية مسعدة كل شيء لک حلال لاكل شيء فيه حلال و حرام لإمكان أن يكون قيدا «بعينه» احترازا عن الحكم بالحرمة بمجرد كون شيء نظيراً للحرام فيصح أن يحكم بكونه حلالاً حتى يعرف أنّه بعينه حرام و عليه فلا وجه لتخصيص الرواية بالشبهة الموضوعية بل هي أعم.

و ثانياً: أنّ الأمثلة المذكورة في رواية مسعدة كلّها من الشبهات الموضوعية و هي تؤكد اختصاصها بالشبهة الموضوعية هذا مضافاً إلى عدم ارتباطها بقاعدة الحلّيّة لأنّ تلک الموارد موارد الأمارة و الأُصول المحرزة.

و أُجيب عنه بأنّ الأمثلة المذكورة تكون من باب التمثيل لاالاختصاص لأنّ الأمثلة المذكورة لاتوجب اختصاص الكبرى الكلية بها

و يشكل ذلک بأنّ هذا خلاف الظاهر جداً لأنّ المناسب مع التمثيل ذكر القاعدة المماثلة للقاعدة المذكورة أوّلاً لاذكر تطبيقات قاعدة أُخرى لم تذكر كبراها.

و دعوى أنّ المقصود من رواية مسعدة بن صدقة بيان عدم الاعتناء بالشک في الحرمة في هذه الموارد لمكان جعل الحلية الظاهرية فيها بعنوانات مختلفة غير أنّه جمع الكل ببيان واحد لاأنّ المقصود هو إنشاء الحليّة في الموارد المزبورة بعنوان قاعدة الحلية.

مندفعة لظهور قوله عليه السلام كل شيء لک حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه في الإنشاء و حمله على الحكاية عن القواعد المختلفة خلاف الظاهر.

فتحصّل أنّ الأمثلة لاتساعد مع قاعدة الحليّة **اللّهمّ إلّا أن يقال:** إنّ المشكل هو تطبيق الكبرى المذكورة فيها على الأمثلة المذكورة لاأصل الكبرى فيمكن الأخذ بالكبرى فتدبر

و **ثالثاً:** أنّ جعل غاية الحليّة قيام البيّنة في قوله عليه السلام و الأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة قرينة على اختصاصها بالشبهة الموضوعية فلاتصلح الرواية للاستدلال بها في الشبهات الحكمية.

التنبيه

و اعلم أنّ مقتضى عموم قاعدة الحلية هي حلية المشكوك و لو كان الشيء المشكوك هو أجزاء الحيوان من الجلد أو اللحم أو الشحم الماخوذة من يد الكافر أو المستوردة من بلاد الكفر إذا احتمل التذكية الشرعية في حيوانها فيجوز التصرف فيها و استعمالها عدى أكلها و الصلاة فيها و ذلك لجريان قاعدة الحلية كما تجري فيها قاعدة الطهارة و لامجال لاستصحاب عدم التذكية في الأجزاء إذ التذكية المساوية لفري الأوداج الأربعة لاتتصور في أجزاء الحيوان بناء على أنّ التذكية هي نفس فري الأوداج الأربعة لاأمر معنوي يحصل بالفري المذكور و إلّا فلايبعد جريان أصالة عدم التذكية في الأجزاء أيضاً بناء على أنّ الأجزاء أيضاً لها نصيب من هذا الأمر المعنوي.

نعم لو كان المشكوك جسد الحيوان الكامل فمقتضي أصالة عدم التذكية هو حرمة استعماله و التصرف فيه مضافاً إلى حرمة أكلها و الصلاة فيها كما لايخفى.

هذا بخلاف الأجزاء فإنّ أصالة عدم التذكية كما عرفت لاتجري بالنسبة إليها فمع احتمال التذكية يشملها عموم قوله كل شيء يكون فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف إنّه الحرام منه بعينه.

بل يجوز أكلها و استعمالها في الصلاة لو لم يمنع عنها ولكن مع اشتراط العلم بالتذكية في جواز الأكل بمثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ الله

بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾[1] لايجوز الأكل و هكذا مع اشتراط العلم بالتذكية في الصلاة بمثل قوله عليه السلام في موثقة ابن بكير و كل شيء منه جايز إذا علمت أنه ذكي لايجوز الصلاة فيه فتدبر جيداً.

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

(١) المائدة / ٥.

الخلاصة

حديث الحلّية

و منها: أي من الأخبار الّتي استدل بها للبراءة «حديث الحلّيّة» و هو منقول بألفاظ مختلفة منها مرسلة الشيخ الأنصاري‌ؒ و هي قوله‌ﷺ: «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام» استدل به الشيخ‌ؒ في فرائد الأُصول حيث قال كما في قوله‌ﷺ في رواية أخرى كل شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام.(١)

و لم يوجد هذه الرواية بهذه اللفظة في جوامع الحديث و الموجود مختلف معه في الألفاظ و الخصوصيات.

و استظهر سيدنا الإمام المجاهدؒ انّه صدر رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله‌ﷺ قال سمعته يقول كل شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و لعله سرقة الخ.

ولكنه غير ظاهر بعد اختلاف صدر رواية مسعدة بن صدقة معه حيث زاد في رواية مسعدة كلمة «بعينه» و جملة «فتدعه من قبل نفسك» مع أنّ قوله حتى تعلم غير قوله حتى تعرف.

و احتمل المحقق العراقي انّها مضمون ما رواه في الكافي بسنده عن أبان بن عبد الرحمن عن عبدالله بن سليمان عن أبي عبدالله‌ﷺ في الجبن قال‌ﷺ كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة.(٢)

و لايخفى أنه لو كان كذلك لزم أن يقتصر في نقل المضمون بمقدار مفاد هذه الرواية و المفروض أنّ هذه الرواية مختصة بالشبهة الموضوعية لدلالة جعل البيّنة هي الغاية على أنّ الشبهة هي الموضوعية مع أنّ قوله‌ﷺ كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام أعم من الشبهة الموضوعية فلاتغفل.

ثم إنّ رواية الشيخ الأنصاري على تقدير ثبوتها تكون واضحة الدلالة على البراءة في

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٠١.

(٢) الوسائل الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة ح ٢.

الشبهة الحكمية و الموضوعية و لذا قال في نهاية الأفكار دلالة هذه الرواية على المطلوب ظاهرة لو كانت هي غير رواية مسعدة بن صدقة[١] و إلّا ففيها إشكال من جهة موارد انطباقها كما سيأتي إن شاء الله تعالى بل عمومية دلالتها متوقفة على كونها غير رواية عبدالله بن سليمان و إلّا فالظاهر اختصاصها بالشبهة الموضوعية فإنّ السؤال فيها عن الجبن من جهة احتمال أن يكون الجبن مما فيه الميتة فأجاب الإمام بالحلية حتى تقوم الحجة على أنّ فيه ميتة و أمّا الإيراد على الرواية بأنها في صدد الترخيص لارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال فيكون وزانه وزان قوله عليه السلام كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فإنّ المتبادر منهما هو جواز التصرف في الحلال المختلط بالحرام الذي جمع رواياته السيّد الفقيه الطباطبائي قدس سره في حاشيته على المكاسب عند بحثه عن جوائز السلطان و لا ترتبطان بالشبهة البدئيّة.[٢]

ففيه أنّ هذا الإيراد لو كان وارداً في مثل كل شيء فيه حلال وحرام لما كان وارداً في مثل قوله «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام» فإنّ المفروض فيه ليس هو اجتماع الحلال و الحرام مع اشتباه كل واحد بالآخر حتى يكون مربوطاً بباب اختلاط الحرام بالحلال بل الأمر كذلك في مثل قوله كل شيء فيه حلال و حرام إذ لم يفرض فيه الاختلاط فتدبر جيداً.

و **منها**: خبر مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك.

و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة و المملوك عندك لعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً أو امرأة تحتك و هي أختك أو رضيعتك و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة.[٣]

لم يستدل شيخنا الأعظم قدس سره بهذه الرواية على البراءة في الشبهة الحكمية و لعل وجه ذلك

---

(١) نهاية الأفكار ٣: ٢٤٣.

(٢) راجع تهذيب الأصول ٢: ١٧٥.

(٣) الوسائل الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ح ٤.

هو اشتمالها على جملة من أمثلة الشبهة الموضوعية فرأى اختصاصها بها أو رأى أنّ الرواية في مقام إبراز حلية جامعة بين حليات متعددة من قواعد مختلفة جمعت في قضية واحدة فالجملة إخبار عن القواعد المختلفة لاإنشاء يدل على إنشاءات متعددة أو رأى شيئاً آخر.

ولكن استدل بها في الكفاية في الشبهة الحكمية حيث قال و منها قولهﷺ كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه الحديث حيث دل على حلية ما لم يعلم حرمته مطلقاً و لو كان من جهة عدم الدليل على حرمته و بعدم الفصل قطعاً بين إباحته و عدم وجوب الاحتياط فيه و بين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية يتم المطلوب مع إمكان أن يقال ترك ما احتمل وجوبه مما لم يعرف حرمته فهو حلال تامل.(١)

و كيف ما كان فقد أورد عليه أوّلاً: بأن قولهﷺ (بعينه) ظاهر في الاختصاص بالشبهة الموضوعية و ذلك لأن حمل هذه الكلمة على التأكيد بأن يكون المراد منها تاكيد النسبة و الاهتمام بالعلم بالحرمة خلاف الظاهر إذ الظاهر أن يكون احترازاً عن العلم بالحرام لابعينه و لاينطبق إلّا على الشبهة الموضوعية إذ لايتصور العلم بالحرام لابعينه في الشبهة الحكمية فإنّه مع الشك في حرمة شيء و حليته لاعلم لنا بالحرام لابعينه.

و بعبارة أخرى العناوين الكلية إمّا أن تكون معلومة الحرمة أو لاتكون كذلك فعلى الأول تكون معلومة الحرمة بعينها و على الثاني لاعلم بالحرمة أصلاً.

نعم يتصور العلم بالحرام لابعينه في الشبهة الحكمية مع العلم الإجمالي بالحرمة و من الظاهر أنّ هذا الحديث لايشمل العلم الإجمالي بالحرمة إذ جعل الترخيص في الطرفين مع العلم بحرمة أحدهما إجمالاً مما لايمكن الجمع بينهما ثبوتاً و يتناقضان.

و أمّا الشبهة الموضوعية فلاينفكّ الشك فيها عن العلم بالحرام لابعينه فإنّا إذا شككنا في كون مائع موجود في الخارج خمراً كان الحرام معلوماً لابعينه إذ نعلم إجمالاً بوجود الخمر في الخارج المحتمل انطباقه على هذا المائع فيكون الحرام معلوماً لابعينه.

---

(١) الكفاية ٢: ١٧٦.

ولكن هذا العلم لا يوجب التنجيز لعدم حصر أطرافه و عدم كون جميعها في محل الابتلاء فما ابتلي به من أطرافه محكوم بالحليّة ما لم يعلم أنه حرام بعينه.(١)

و **ثانياً**: أنّ الأمثلة المذكورة فيها كلّها من الشبهات الموضوعية. و هي تؤكد اختصاصها بالشبهة الموضوعية فلاتشمل الشبهة الحكمية هذا مضافاً إلىٰ عدم ارتباطها بقاعدة الحلية لأنّ تلك الموارد موارد الأمارة و الأصول المحرزة.

و **ثالثاً**: أنّ جعل غاية الحلية قيام البينة في قوله ﷺ و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة قرينة على اختصاصها بالشبهة الموضوعية أيضاً.

و عليه فلاوجه للاستدلال بموثقة مسعدة للبراءة في الشبهات الحكمية.

يمكن الجواب عن الجميع أمّا عن الإشكال الأول فبأن هذه القرينة غير تامة لوضوح أنّ المطلوب ليس هو التخصيص بالشبهة الحكمية و إنما تعميم الحديث لها و هو لايتنافي مع عدم غلبة الشبهة غير المحصورة فيها إذ يكفي أن يكون غير نادر بلحاظ جامع الشبهة.(٢)

و لايخفى ما فيه فإن الإشكال يكون من جهة ظهور فيه «بعينه» في الاختصاص بالشبهة الموضوعية بدعوى ظهوره في الاحتراز عن العلم بالحرام لابعينه و هو لاينطبق إلّا على الشبهة الموضوعية لعدم تصور العلم بالحرام لابعينه في الشبهة الحكمية فإنه مع الشك في حرمة شيء و حليته لاعلم لنا بالحرام لابعينه و على فرض تصوره في العلم الإجمالي بالحرمة لايمكن شمول الحديث له للمناقضة و بعبارة أخرى أنّ الإشكال ليس من جهة حمل المطلق على النادر حتى يصح الجواب عنه بأنّه ليس حمل المطلق على النادر بل هو من باب إطلاق المطلق على النادر بل الإشكال من جهة عدم إمكان تصور العلم بالحرام لابعينه في الشبهة الحكمية بحيث لاتلزم منه المناقضة فتدبر جيداً.

قال في منتقى الأُصول يمكن تعميم الحديث للشبهة الحكمية مع المحافظة على ظهور لفظ

---

(١) مصباح الأُصول ٢: ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

(٢) مباحث الحجة ٢: ٦٥.

«بعينه» كما في موارد العلم الإجمالي (غير المنجز كما كان بعض أطراف المعلوم بالإجمال خارجاً عن محل الابتلاء) بدوران الحرمة المجعولة بين شيئين كحرمة الغيبة أو الغناء فإنّه يصدق على مثل ذلك بأن كلاً منهما حلال حتى يعرف الحرام بعينه مع كون الشبهة في كل منهما حكمية لاموضوعية.(١)

و لايخفى عليك أنّ فرض الخروج عن الابتلاء في الشبهات الحكمية كما ترى فإنّ الأحكام مجعولة على موضوعها على نحو ضرب القانون لاالقضايا الخارجية و المجتهد لايمكن له أن يجري البراءة في الشبهات الحكمية بمجرد كون بعض الأحكام خارجاً عن محل ابتلاء بعض الآحاد.

هذا مضافاً إلى أنّ مثل الغيبة والغناء لايكونان خارجين عن محل الابتلاء كما هو واضح.

نعم يمكن منع اختصاص الاحتراز بصورة العلم بالحرام لابعينه مع أنّ المفروض في رواية مسعدة كل شيء لك حلال لاكل شيء فيه حلال وحرام و ذلك لإمكان أن يكون قيد «بعينه» احترازاً عن الحكم بالحرمة بمجرد كون شيء شبيها و نظيراً للحرام الخاص فيصح أن يحكم بكونه حلالاً حتى يعرف أنه بعينه حرام و عليه فلاوجه لتخصيص الرواية بالشبهة الموضوعية بل هي أعمّ منها كما ذهب إليه صاحب الكفاية.

هذا مضافاً إلى أنه لاباس بكون قيد «بعينه» للتاكيد لأنه شائع بل لعله متعين لأن تخصيص الحديث بموارد العلم الإجمالي يستلزم حمله على النادر إذ الحديث لايشمل موارد الابتلاء لاستلزام المناقضة و يختص بموارد التي خرج بعض أطرافها عن محل الابتلاء و المفروض أنّ هذه الموارد نادرة و دعوى أنّ الشبهة الموضوعية لاتنفك عن العلم بالحرام لابعينه مندفعة بأنّ العلم الإجمالي في هذه الموارد منحلة بالموارد المعلومة و يصير الشبهة بدوية كما لايخفى.

و عليه فكون القيد و هو بعينه لتأكيد النسبة و الاهتمام بالعلم بالحرمة أقرب و معه لامانع من شمول الحديث للشبهات الحكمية فتدبر جيداً.

---

(١) منتقى الأصول ٤: ٤٢٥.

و أما عن الثاني فبأن الأمثلة المذكورة تكون من باب التمثيل لااختصاص الرواية بهـا و عليه فكما في تسديد الأصول أصالة الحل المذكورة في الحديث إذا كانت عامة لجميع موارد الشك في الحرمة فجميع الأشياء التي لم يعلم حرمتها مشمولة له محكوم عليها بالحل فأصالة الحل كبرى كلية و الأمثلة المذكورة مصاديق لها و جزئيات و لايجب في ذكر المثال أن يذكر جميع الأنواع المتصورة إذا لم يكن المتكلم بصدد بيان الأنواع المختلفة.(١)

و يمكن أن يقال انّ الأمثلة المذكورة لو كانت من موارد أصالة الحل أمكن أن يقال اكتفى بذكر بعض مواردها و مصاديقها ولكنها أجنبية عن أصالة الحل و البراءة إذ ليس فيها شيء يمكن أن يكون مستند الحلية فيه هو أصالة الحـل بل المستند هو قاعدة اليد و الاستصحاب و لذا **قال السيّد الشهيد الصدر**ؒ: قد حاول البعض دفع الشبهة بـأنّ المـذكورات إنّمـا ذكرت من باب التمثيل لاالتطبيق.

ثم أورد عليه بأنّ هذا خلاف الظاهر جداً لأنّ المناسب مع التمثيل ذكر القـاعدة المـماثلة للقاعدة المذكورة أولاً لاذكر تطبيقات قاعدة أخرى لم تذكر كبراها.

لايقال: بناء على جريان الأُصول الطولية إذا كانت من سنخ واحد تكون البراءة جارية في هذه الموارد.

فإنه يقال هذا المقدار لايكفي بعد ظهور الحديث في أنّ منشأ التأمين و الحلية هو القاعدة وحدها لاالقاعدة بضم عدم جريان الأُصول الحاكمة عليها.(٢)

اللّهمّ إلّا أن يكون مقصود تسديد الأُصول أنّ المراد من أصالة الحل في رواية مسعدة هو الحكم بحلية كل شيء ما لم يقطع قطعاً وجدانياً بالحرمة و إنّ العلم المذكور فيه لايعم العـلم التعبدي الموجود في مورد الاستصحاب و اليد ولكنه مما لايمكن الالتزام به لمـعلومية تـقدم أصالة اليد و الاستصحاب على أصالة الحلية بأي معنى كانت.

---

(١) تسديد الأُصول ٢: ١٤٧.

(٢) مباحث الحجج ٢: ٦۶.

قال في نهاية الأفكار يمكن دفعه بأنه يتجه ذلك إذا كان الصدر إنشاء للحلية في الأمثلة المزبورة بعنوان كونها مشكوك الحرمة و إلّا فبناء على كونه حاكياً عن إنشاءات الحلية في الموارد المزبورة بعنوانات مختلفة من نحو اليد و السوق و الاستصحاب و نحوها من العناوين التي منها عنوان مشكوك الحل و الحرمة فلايرد إشكال إذ المقصود حينئذ بيان عدم الاعتناء بالشك في الحرمة في هذه الموارد لمكان جعل الحلية الظاهرية فيها بعنوانات مختلفة غير انه جمع الكل ببيان واحد لا أنّ المقصود هو إنشاء الحلية في الموارد المزبورة بعنوان قاعدة الحلية(١)

و لايخفى ما فيه لظهور قوله‌ﷺ كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه في الإنشاء و حمله على الإخبار عن القواعد المختلفة خلاف الظاهر هذا مضافاً إلى ما أفاد الشهيد الصدر‌ؒ من أنه خلاف الظاهر لافقط باعتبار ظهور الجملة في الإنشاء لا الإخبار بل من أجل قوة ظهورها في أنّها في مقام إعطاء قاعدة كلية بنكتة واحدة للتطبيق على الموارد المختلفة بحيث يستفيد السامع تطبيقها بالفعل و هذا لايناسب مع كون القضية إخبارية تجمع حيثيات و قواعد متعددة لايمكن أن يرجع إليها المكلف في مجال التطبيق.(٢)

و حكي أيضاً عن تعليقة المحقق الخراساني على الفرائد في دفع الإشكال أن ذكر الموارد المذكورة من باب التنظير (اي تنظير قاعدة أصالة الإباحة بسائر القواعد كقاعدة اليد والسوق والاستصحاب) لتقريب أصالة الإباحة إلى الأذهان و أنّها ليست بعادمة في الشريعة و إنّها حكمت بالحل في الموارد المذكورة مع عدم القطع بالحلية انتهى.

يمكن أن يقال إنّ هذا الحمل لايساعد مع قوله‌ﷺ «**و ذلك مثل الثوب**» فإنّه كما أفاد في تسديد الأُصول ظاهر جداً في أنه ذكر مثال لقوله كل شيء هو لك حلال و لو أراد ما أفاده المحقق الخراساني لقال و ذلك مثل حلية الثوب (٣)

و قال الشهيد الصدر‌ؒ: في نهاية الأمر و الذي يقوى في النفس أنّ المقصود من

(١) نهاية الأفكار ٣: ٢٣٤ـ٢٣٥.

(٢) مباحث الحجج ٢: ٦٦١.

(٣) تسديد الأصول ٢: ١٤٨.

الرواية النظر إلى مرحلة البقاء و إنّ ما أخذه المكلف و كان حلالاً له على أساس قاعدة شرعية يبقى حلالاً و لاينبغي أن يوسوس فيه و في مناشيء حصوله حتى يستبين خلافه أو تقوم به البيّنة و بهذا تكون أجنبيّة عن البراءة إذ ليست في مقام جعل البراءة كما أن في الأمثلة المذكورة لايوجد ما يكون موردا لها.[١]

و فيه أنه ليس بجواب بل هو تصديق للإشكال ببيان آخر هذا مع أنّ حمل الرواية على ما ذكر خلاف الظاهر جداً فإنّ ظاهر الرواية إنّ الشك في أصل الحليّة و الحرمة لا في بقائهما و مما ذكر يظهر أنه لامحيص عن هذا الإشكال لأن الأمثلة لاتساعد مع القاعدة المذكورة في صدرها **اللّهمّ إلّا أن يقال:** إنّ المشكل هو تطبيق الكبرى على الأمثلة لاأصل الكبرى فيمكن الأخذ بها.

و أما عن الثالث فبأنّ قيام البيّنة و إن اختص بالشبهة الموضوعية إلّا أنه يمكن أن يقال إنّ الاستبانة المذكورة في الذيل تعم الاستبانة العلمية القطعية و غيرها الحاصلة بمثل خبر الواحد أو الظواهر و عليه فذكر قيام البيّنة بعد الاستبانة من قبيل ذكر الخاص بعد العام و لاشاهد فيه على الاختصاص فتحصّل أنّ الرواية لاتخلو عن الإشكال ولو من ناحية الإشكال الثاني كما عرفت ولكن مع ذلك يمكن الأخذ بالكبرى المذكورة فيها مع قطع النظر عن الأمثلة التي فيها هذا لو لا الإشكال في سندها من الضعف و الظاهر أنّ السند ضعيف فإنّ مسعدة بن صدقة عامي و لم يوثق ولكن المحكي من السيّد المحقق البروجردي‌ﷺ هو اتحاده مع مسعدة بن زياد الربعي الثقة و استشهد لذلك باتحاد مضمون رواياتهما التي تقرب عشر روايات و أيّده بأنّ المروي في بعض طرق الكافي هكذا عن مسعدة بن صدقة عن زياد و الظاهر عندي أنّ الصحيح هو مسعدة بن صدقة بن زياد وعليه يكون زياد اسم جد مسعدة و كثيراً ما كانوا يحذفون اسم الأب و ينسبون إلى الجد و عليه كلمة «عن زياد» تصحيف أين زياد انتهى.

(١) مباحث الحجج ٢: ٦٧.

هذا مضافاً إلى ما حكي عن الوحيد البهبهاني من أن جدي قال الذي يظهر من أخباره في الكتب أنه ثقة لأن جميع ما يرويه في غاية المتانة و موافق لما يرويه الثقات و لهذا عملت الطائفة بما رواه بل لو تتبعت وجدت أخباره أسد و أمتن من أخبار مثل جميل بن دراج و حريز بن عبدالله انتهى.

و قال النجاشي في رجاله و له كتب منها كتاب خطب أميرالمؤمنين عليه السلام روى هارون بن مسلم عنه انتهى و هارون بن مسلم ثقة وجه. و قال بعض الأعلام أنّه ثقة لنقل بعض الأجلاء عنه هذا ولكن لقائل أن يقول اتحاد مضمون بعض روايات مسعدة بن زياد مع مسعدة بن صدقة لايوجب إلّا الظن بالاتحاد هذا مضافاً إلى بُعد ذلك لأنّ الشيخ في الفهرست و الرجال و النجاشي في رجاله ذكر كليهما من دون احتمال الاتحاد و أمّا عمل الطائفة فالمذكور في كلام الشيخ الطوسي ليس هو مسعدة بن صدقة بل السكوني و حفص و غيرهما و لعل المقصود عمل جمع من الأصحاب من دون استناد ذلك إلى مثل الشيخ كما لعله هو الظاهر و أمّا نقل بعض الأجلاء فلم ار إلّا هارون بن مسلم اللّهمّ إلّا أن يكون المقصود هو نقل من روى عن هارون بن مسلم مثل أحمد بن محمّد بن يحيى و عبدالله بن جعفر الحميري و ابن شاذان فإنّهم من الأجلاء و كانوا يروون كتاب خطب اميرالمؤمنين عليه السلام عن مسعدة بن صدقة بواسطة هارون بن مسلم كما في رجال النجاشي و غيره و من البعيد جداً نقل هولاء هذا الكتاب مع كون راويه غير ثقة فتدبر جيداً.

و منها: صحيحة عبدالله بن سنان التي رواها المشايخ الثلاثة في كتبهم:

روى الصدوق في الفقيه عن الحسن بن محبوب عن عبدالله بن سنان قال، قال أبوعبدالله عليه السلام: كل شيء يكون فيه حرام و حلال فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه[1] و سند الصدوق إلى الحسن بن محبوب صحيح و هو على ما في المشيخة محمّد

---

(١) الفقيه الباب ٣٩ باب الصيد و الذباحة ح ٨٣.

بن موسى بن المتوكل رحمه الله عن عبدالله بن جعفر الحميري و سعد بن عبدالله عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن عبدالله بن سنان وروى الشيخ الطوسي رحمه الله في التهذيب عن الحسن بن محبوب عن عبدالله بن سنان قال، قال أبو عبدالله عليه السلام: كل شيء يكون فيه حرام و حلال فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه[١] و طريقه إلى الحسن بن محبوب صحيح أيضاً كما في المشيخة و الفهرست.

و رواها أيضاً[٢] بهذا السند عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال كل شيء يكون منه حرام و حلال فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

و روى الكليني رحمه الله عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد و أحمد بن محمّد جميعاً عن ابن محبوب عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال كل شيء يكون فيه حلال و حرام فهو حلال لك أبداً حتى أن تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.[٣]

و روى الكليني رحمه الله أيضاً عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن ابن محبوب عن عبدالله بن سنان عن عبدالله بن سليمان قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقال لي لقد سألتني عن طعام يعجبني ثم أعطى الغلام درهماً فقال يا غلام ابتع لنا جبناً و دعا بالغداء فتغدينا معه و أتى بالجبن فأكل و أكلنا معه فلما فرغنا من الغداء قلت له ما تقول في الجبن فقال لي أو لم ترني أكلته قلت بلى ولكني أحب أن أسمعه منك فقال سأخبرك عن الجبن و غيره كل ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه.[٤] و حيث إنّ عبدالله بن سليمان ممن روى عنه الصفوان تكون الرواية معتبرة.

هذا مضافاً إلى ما رواه أحمد بن أبي عبدالله البرقي في المحاسن عن اليقطيني عن صفوان

(١) التهذيب ٩: ٧٩ الباب ٢ باب الذبائح والأطعمة ح ٧٢.

(٢) في التهذيب ٧: ٢٢٦ الباب ٢١ باب من الزيادات ح ٨.

(٣) الكافي ٥: ٣١٣ باب النوادر ح ٣٩.

(٤) الكافي ٦: ٣٣٩ باب الجبن ح ١.

عن معاوية بن عمار عن رجل من أصحابنا قال كنت عند أبي جعفرعليه السلام فسأله رجل عن الجبن فقال أبو جعفرعليه السلام إنه طعام يعجبني فسأخبرك عن الجبن و غيره كل شيء فيه الحلال و الحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه.[1]

هذه الروايات متوافقة المضمون و لعل يرجع بعضها إلى بعض.

و كيف ما كان فالمحكي عن الشهيد إنّه استدل للبراءة بقولهعليه السلام كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

و تقريب الاستدلال كما عن شرح الوافية انّ معنى الحديث انّ كل فعل من الأفعال التي تتصف بالحل و الحرمة و كذا كل عين مما يتعلق به فعل التكليف و يتصف بالحل و الحرمة إذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل و الحرمة فهو حلال.

فخرج ما لايتصف بهما جميعاً من الأفعال الاضطرارية و الأعيان التي لايتعلق بها فعل المكلف و ما علم أنه حلال لاحرام فيه أو حرام لاحلال فيه.

و ليس الغرض من ذكر الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه.

فصار الحاصل إنّ ما اشتبه حكمه و كان محتملاً لأن يكون حلالاً و لأن يكون حراماً فهو حلال سواء علم حكم كلي فوقه أو تحته بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته أو تحققه في ضمنه لعلم حكمه أو لا.

و بعبارة أخرى انّ كل شيء فيه الحلال و الحرام عندك بمعنى إنّك تقسّمه إلى هذين و تحكم عليه باحدهما لاعلى التعيين و لاتدري المعين منهما فهو لك حلال فيقال حينئذ الرواية صادقة على مثل اللحم المشترى من السوق المحتمل كونه من المذكى أو الميتة و على شرب التتن و على لحم الحمير إن لم نقل بوضوحه و شككنا فيه لأنه يصدق على كل منها: إنّه شيء فيه حلال و حرام عندنا بمعنى أنّه يجوز لنا أن نجعله مقسماً لحكمين فنقول إمّا حلال و

---

(١) الوسائل الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة ح ٧، المحاسن: ٤٩٦، ح ٦٠١.

إمّا حرام و إنّه يكون من جملة الأفعال التي يكون بعض أنواعها و أصنافها حلالاً و بعضها حراماً و اشتركت في أن الحكم الشرعي المتعلق بها غير معلوم انتهى.

ذكر نحوه في الدرر حيث قال إنّ قوله عليه السلام فيه حلال و حرام حمل على صلاحيتها و احتمالها فيصير الحاصل ان كل شيء يصلح لأن يكون حراماً و لأن يكون حلالا و يصح ان يقال فيه إما حرام و إما حلال فهو لك حلال سواء كانت الشبهة في الحلية و الحرمة من جهة الشك في اندراجه تحت كلي علم حكمه أم لا.(١)

أورد عليه شيخنا الأعظم قدس سره في فرائد الأُصول بأنّ المراد بالشي ليس هو خصوص المشتبة كاللحم المشترى و لحم الحمير على ما مثّله بهما إذ لا يستقيم إرجاع الضمير في «منه» إليهما لكن لفظة «منه» ليس في بعض النسخ و أيضاً الظاهر أنّ المراد بقوله فيه حلال و حرام كونه منقسماً إليهما و وجود القسمين فيه بالفعل لا مردداً بينهما إذ لا تقسيم مع الترديد أصلاً لا ذهنا و لا خارجاً إلى أن قال فالمعنى و الله العالم أنّ كل كلي فيه قسم حلال و قسم حرام كمطلق لحم الغنم المشترك بين المذكى و الميتة فهذا الكلي لك حلال إلى أن تعرف القسم الحرام معيناً في الخارج فتدعه.

و على الاستخدام يكون المراد انّ كل جزئي خارجي في نوعه القسمان المذكوران فذلك الجزئي لك حلال حتى تعرف القسم الحرام من ذلك الكلي في الخارج فتدعه و على أي تقدير فالرواية مختصة بالشبهة في الموضوع و أما ما ذكره المستدل من أنّ المراد من وجود الحلال و الحرام فيه احتماله و صلاحيته لهما فهو مخالف لظاهر القضية و لضمير منه ولو على الاستخدام انتهى موضع الحاجة.(٢)

حاصله أنّ قوله عليه السلام كل شيء يكون فيه حلال و حرام ظاهر في الانقسام الفعلي و هو لا يتصور في الشبهات الحكمية فإنّ القسمة فيها ليست فعلية بل هي فرضية حيث انه ليس

---

(١) الدرر: ٤٤٩.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٠١.

فيها إلّا احتمال الحل و الحرمة كما في شرب التتن المشكوك حليته و حرمته و عليه فيختص قوله عليه السلام بالشبهات الموضوعية التي يكون الشك فيها في الحل و الحرمة من جهة الشك في انطباق ما هو الحرام على المشتبه بعد إحراز وجود الحلال و الحرام فيه بالفعل.

و يؤيد ذلك أيضاً بظهور كلمة «منه» و «بعينه» و تعريف الحرام باللام في قوله عليه السلام حتى تعرف الحرام منه بعينه فإنّه إشارة و إرجاع إلى الحرام المذكور في قوله كل شيء يكون فيه حلال و حرام و الإشارة و الإرجاع إليها متفرعتان على إحراز وجودهما كما لايخفى.

و لايخفى عليك أنّ ما ذكره الشيخ يتّم فيما إذا كان المراد من الشيء في قوله عليه السلام كل شيء هو النوع و المراد من الحلال و الحرام هو حكم أصناف هذا النوع فإنّ الانقسام الفعلي لايتصور حينئذٍ إلّا في الشبهة الموضوعية و أمّا إذا كان المراد من الشيء هو الأعمّ من الجنس و من الحلال و الحرام أمكن أن يقال بشمول الرواية للشبهات الحكمية أيضا نظراً إلى إمكان فرض الانقسام الفعلي فيها كما في كلي اللحم فإن فيه قسمان معلومان حلال و هو لحم الغنم و حرام و هو لحم الإرنب و قسم ثالث مشتبه و هو لحم الحمير مثلاً لايدرى انه محكوم بالحلية أو الحرمة و منشأ الاشتباه فيه وجود القسمين المعلومين فيقال بمقتضى عموم الرواية انّه حلال حتى تعلم حرمته و يخرج بذلك عن دائرة المشتبهات المحكوم فيها بالحلية و بعد شمول العموم المزبور لمثل هذا المشتبه الذي يوجد في نوعه القسمان المعلومان يتعدى إلى غيره بعدم القول بالفصل.(١)

و يمكن الجواب عنه بما في كلام الشيخ من أنّ الظاهر إن ذكر هذا القيد مع تمام الكلام بدونه كما في رواية أخرى كل شيء لك حلال حتى تعرف إنه حرام بيان منشأ الاشتباه الذي يعلم من قوله عليه السلام حتى تعرف إلى أن قال إنّ وجود القسمين في اللحم ليس منشأ لاشتباه لحم الحمار و لادخل له في هذا الحكم أصلاً و لا في تحقق الموضوع و تقييد الموضوع بقيد أجنبي لادخل له في الحكم و لا في تحقق الموضوع مع خروج بعض الأفراد منه مثل شرب

(١) نهاية الأفكار ٣: ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

التتن حتى أحتاج إلى إلحاق مثله بلحم الحمار و شبهه مما يوجد في نوعه قسمان معلومان بالاجماع المركب و مستهجن.[(١)]

و أوضح هذا الجواب في مصباح الأُصول بأن الظاهر من قوله عليه السلام فيه حلال و حرام إنّ منشأ الشك في الحلية و الحرمة هو نفس انقسام الشيء إلى الحلال و الحرام و هذا لاينطبق على الشبهة الحكمية فإنّ الشك في حلية بعض أنواع الحيوان ليس ناشئاً من الانقسام إلى الحلال و الحرام بل هذا النوع مشكوك فيه من حيث الحلية و الحرمة و لو على تقدير حرمة جميع بقية الأنواع أو حليتها (بل منشأ الشك في الحلية و الحرمة فيه هو عدم النص أو اجمال النص كما لايخفى) و هذا بخلاف الشبهة الموضوعية فإنّ الشك في حلية مائع موجود في الخارج ناشيء من انقسام المائع إلى الحلال و الحرام إذ لو كان المائع بجميع أقسامه حلالاً أو بجميع أقسامه حراماً لما شككنا في هذا المائع الموجود في الخارج من حيث الحلية و الحرمة فحيث كان المائع منقسماً إلى قسمين قسم منه حلال كالخل و قسم منه حرام كالخمر فشككنا في حلية هذا المائع الموجود في الخارج لاحتمال أن يكون خلاً فيكون من القسم الحلال و ان يكون خمراً فيكون من القسم الحرام.[(٢)]

هذا مضافاً إلى ما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله أيضاً من أن الظاهر من قوله عليه السلام حتى تعرف الحرام منه معرفة ذلك الحرام الذي فرض وجوده في الشيء و معلوم أن معرفة لحم الخنزير و حرمته لايكون غاية لحلية لحم الحمار.[(٣)]

و هذا الذي أشار الشيخ إليه يلزم فيما إذا قلنا بشمول الرواية للشبهة الحكمية إذ يحكم بحلية لحم الحمار حتى تعرف لحم الخنزير و حرمته مع أنه كما ترى هذا بخلاف ما إذا قلنا باختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية فإنّ مورد الشبهة محكوم بالحلية حتى تعرف إنّه مصداق الحرام الذي فرض وجوده في الشيء و لاإشكال كما لايخفى.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٠١.

(٢) مصباح الأُصول ٢: ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(٣) فرائد الأُصول: ٢٠١.

فتحصل أنّ مفاد هذه الرواية لاينطبق على الشبهة الحكمية بشهادة أمرين:

أحدهما دلالته على أن نفس الانقسام المذكور منشأ للشك و الاشتباه و ثانيهما جعل الحرام المعلوم منهما غاية للحلية فإنه لايصح ذلك إلّا في الشبهات الموضوعية و أما في الحكمية فلايصح جعل الحرام المعلوم المذكور غاية لحلية لحم الحمير مثلاً كما لايخفى.

إذ لامعنى لجعل العلم بكون لحم الخنزير حراماً غاية لحلية لحم الحمير أمّا الأمر الأول فلامكان أن يقال نفي السببية لوجود القسمين بالنسبة إلى الشك في حكم لحم الحمير في غير محله و الشاهد له أنّه لو علم ان مطلق اللحم حراماً أو حلالاً لم يبق له شك في حكم لحم الحمير فإنّ المشكوك لايبقى على الشك مع العلم بحرمة مطلق اللحم أو العلم بحلية مطلق اللحم كما لايخفى.

فالشك ناش من وجود القسمين من الحلال و الحرام في الأنواع و عليه فلاوجه لإنكار سببية وجود القسمين في الشبهات الحكمية و العجب من مصباح الأُصول حيث قال هذا النوع مشكوك فيه من حيث الحلية و الحرمة ولو على تقدير حرمة جميع بقية الأنواع أو حليتها الخ مع أن اللازم هو إن قال ولو على تقدير حرمة مطلق اللحم أو حليته كما قاله كذلك في الشبهة الموضوعيه و من المعلوم أنه لو قال بمثل ما قال في الشبهة الموضوعية لم يبق شك في هذا النوع أيضاً و عليه فوجود القسمين موجب للشك في الشبهة الحكمية كالشبهة الموضوعيّة و لذلك قال في الدرر يكفي في عدم لغوية القيد (و هو قوله عليه السلام فيه حلال و حرام) انه لو علم كون مطلق اللحم حراماً أو حلالاً لم يبق شك في لحم الحمير فوجود القسمين في اللحم صار منشأ للشك في لحم الحمير[1]

قال شيخنا الأُستاذ الأراكي رحمه الله: في توضيح مراد أُستاذه رحمه الله و الحق هو اندفاع الإشكالين أما الأول فلأن التقييد المذكور لايكون لغواً لكونه دخيلاً في الموضوع و ذلك لأن الشبهة في لحم الحمار مثلاً و إن كانت كما ذكر ناشئة عن عدم النص لكن لاينافي هذا أن

---

(١) الدرر: ٤٥٠.

يكون منشأها وجود القسمين الحلال و الحرام فإنه لو كان النص على حلية كل لحم موجوداً لم يكن شك في حلية لحم الحمار ولو كان النص على حرمة كل لحم موجوداً لم يكن شك في حرمة لحم (الحمار).

ولكن لما لم يكن شيء من هذا النصين و انما صار بعض اللحوم حراماً و بعضها حلالاً فهذا أوجب الشك في حكم لحم الحمار.

فهذا نظير ما يقال في العرف لو كان كل أفراد الإنسان أميناً لما شككت في أمانة هذا الشخص ولو كان كل أفراده خائناً ما شككت في خيانة هذا الشخص ولكن لما كان أفراده مختلفة فبعضها أمين و بعضها خائن فلاجرم شككت في أمانة هذا الشخص و خيانته و هذا مطلب صحيح عرفي.[١]

هذا كله بالنسبة إلى الأمر الأول و هو لزوم كون الانقسام سبباً و منشأ للشك و هو متحقق في الشبهة الموضوعية دون الحكمية و أمّا الأمر الثاني و هو متحقق في الشبهة الموضوعية دون الحكمية فقد أجاب عنه في الدرر أيضاً بأنّ معرفة الحرام غاية للحكم على المطلق أو على ذلك الشيء الذي عرف حرمته. ولو لا ذلك للزم الإشكال على تقدير الاختصاص بالشبهة الموضوعية أيضاً إذ بعد معرفة فرد من أفراد الغير المذكى يصدق انّه عرف الحرام فيلزم ارتفاع الحكم عن الشبهات أيضاً فتدبر جيداً.[٢]

قال شيخنا الأستاذ الأراكي: في توضيح ذلك و بالجملة إن كان المراد بعرفان الحرمة الذي جعل في الحديث غاية للحل حقيقة عرفان جنس الحرام حتى يكون صادقاً على فرد واحد كان الإشكال مشترك الورود على كلتا الشبهتين و إن كان المراد ان عرفان الحرمة في كل شيء ليس إلّا غاية للحل بالنسبة إلى هذا الشيء دون غيره كان الإشكال غير وارد في كلتا الشبهتين ولكن حيث إنّ الظاهر هو إرادة عرفان جنس الحرام الصادق

---

(١) أُصول الفقه لشيخنا الأُستاذ ٢: ٧٧.

(٢) الدرر: ٤٥٠.

على فرد واحد كان الإشكال وارداً على كلتيهما فلابدّ في دفعه عن كلتيهما فنقول إنّ عرفان الحرام غاية للقضية الاستغراقية بوصف كونها استغراقية فمعنى الحديث أنّ الجنس الذي هو اللحم المنقسم في الذهن إلى القسم المذكى و القسم الميتة يكون بجميع أفراده حلالاً فكل فرد منه سواء كان ميتة واقعاً أم مذكى واقعا فهو حلال و كذلك جنس اللحم الذي له قسمان احدهما لحم الغنم و الآخر لحم الخنزير و له قسم ثالث و هو لحم الحمار فهو بجميع أقسامه يكون حلالاً سواء كان من القسم الحلال واقعا أم من القسم الحرام حتى يعرف الحرمة في فرد واحد على الأول أو في قسم واحد على الثاني فحينئذ يكون هذا الحكم العام الاستغراقي الاستيعابي و هو حلية كل فرد أو كل قسم مرتفعاً و هذا لاإشكال فيه إذ لاإشكال في أنه بعد معرفة الحرمة في الفرد الواحد أو القسم الواحد لم يبق هذا الحكم العام بعمومه.

و اذن فبناءً على حمل الرواية على التقسيم الذهني فدلالتها على البراءة في الشبهة الحكمية تامة غاية الأمر يكون موردها خصوص الشبهة الحكمية التي كان له قسم حلال و قسم حرام و لم يكن القسم الحرام بعد معروفا فيتم في غير هذا و هو ما لم يكن له قسم حلال و قسم حرام و ما كان له ذلك له بعد عرفان الحرام بعدم القول بالفصل.

ولكن الشأن في إثبات ظهور الرواية في التقسيم الذهني دون الخارجي و هو غير معلوم بل الظاهر منها لايبعد أن يكون هو التقسيم الخارجي بقرينة ذكر لفظة «بعينه»(١)

و لايخفى عليك أيضاً أن الظاهر من الحديث كما أشار إليه الأستاذ‌ؒ بقرينة لام العهد في قوله حتى تعرف الحرام و لفظة بعينه إن المراد من الغاية في قوله حتى تعرف الحرام منه بعينه هي معرفة ذلك الحرام الذي فرض وجوده بالفعل في الشيء و ذلك لايساعد إلّا مع إرادة الشبهة الموضوعية إذ مع الشبهة الحكمية لامعنى لجعل معرفة حرمة لحم الخنزير غاية لحلية لحم الحمير لعدم الارتباط بينهما فلاوجه لأن يقال. إنّ لحم الحمير مثلاً الذي شك في حليته و حرمته عندما رأينا وجود القسمين في اللحم حلال حتى تعرف حرمة لحم الخنزير و علم

---

(١) أُصول الفقه شيخنا الأُستاذ ٢: ٧٦ ـ ٧٧.

بوجوده في الشيء بل الذي يكون مناسباً مع الشبهة الحكمية هو ان يقال إنّ لحم الحمير المشكوك حلال حتى تعرف إنه حرام آخر و هو لايساعد مع ذكر لام العهد و رجوع الضمير في «بعينه» إلى الحرام الموجود في الشيء كما لايخفى.

و لعل إليه يؤول ما أشار إليه شيخنا الأستاذ الأراكي‌ؒ في الدورة الأخيرة بقوله ولكن يمكن الإيراد على الكلام المزبور أعني التسرية إلى الشبهة الحكمية بأن يقال إنّ الظاهر أن يكون الدوران بين نفس الحلال و الحرام المذكورين في الصدر و هو منحصر في الشبهة الموضوعية إذ لادوران في الشبهة الحكمية من لحم الحمير بين اللحوم المعلوم الحرمة و اللحوم المقطوع الحلية و بعبارة أخرى الظاهر انّ مورد الحكم بالحلية شيء قابل لأن يعرف فيه ذلك الحرام المعلوم.

إلّا أن يقال: يكفي صحة انطباق عنوان الحرام بما هو هو فالمراد إنّ كل كلّي كان فيه الحلال و الحرام ولو لم يعرف عنوانها بغير هذين العنوانين فهو حلال في أفراده المشتبهة حتى يعرف الحرام منه ولكنه مع ذلك لايخلو عن التكلف فالظاهر اختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية.(۱)

قال سيدنا الإمام المجاهدؒ: إنّ قوله «بعينه» و «منه» و «فيه» و مادة «العرفان» المستعملة في الأمور الجزئية قرينة على الاختصاص فإنّ كل واحد من هذه الأمور و إن كان في حد نفسه قابلاً للمناقشة إلّا أنّ ملاحظة المجموع ربما تصير قرينة على الاختصاص أو سلب الاعتماد بمثل هذا الإطلاق.(۲)

و يؤيده عدم اشتراط البراءة في هذه الأخبار بالفحص إذ لو كان لمراد أعمّ من الشبهة الحكمية لزم تقيدها بكونها بعد الفحص فتأمّل.

يمكن أن يقال: بأنّ الاستبانة المذكورة في الذيل تعمّ الاستبانة العلمية القطعية و

---

(۱) أصول الفقه لشيخنا الأستاذ الأراكي‌ؒ: ۶۲۴

(۲) تهذيب الأصول ۲: ۱۸۸.

غيرها الحاصلة بمثل خبر الواحد أو الظواهر و عليه فذكر قيام البيّنة بعد الاستبانة من قبيل ذكر الخاص بعد العام و لاشاهد فيه على الاختصاص.

نعم لايخلو الرواية عن الضعف في السند فإنّ مسعدة بن صدقه عامّي و لم يوثق إلّا أنّ المحكي عن السيد المحقق البروجردى؇ أنّه متحد مع مسعدة بن زياد الربعي الثقة بقرينة اتحاد مضمون رواياته مع رواياته التي تقرب عشر روايات و أيّد ذلك بالمروى في بعض طرق الكافي هكذا عن مسعدة بن صدقة عن زياد لأنّ الظاهر عندي أنّ الصحيح هو مسعدة بن صدقة بن زياد و عليه يكون زياد اسم جدّ مسعدة و كثيراما يحذف اسم الأب و ينسب الولد إلى الجدّ هذا مضافاً إلى ما حكي عن الوحيد البهبهاني من أنّ جدّي قال الذي يظهر من أخباره في الكتب أنّه ثقة لأنّ جميع ما يرويه في غاية المتانة و موافق لما يرويه الثقات.

ولكن لقائل أن يقول اتحاد مضمون بعض روايات مسعدة بن زياد مع روايات مسعدة بن صدقة لايوجب إلّا الظن باتّحادهما هذا مضافاً إلى أنّه يبعده ذكر كليهما في الفهرست و الرجال و النجاشي فتأمّل.

و **منها:** صحيحة عبدالله بن سنان التي رواها المشايخ الثلاثة في كتبهم و مضمونها متوافقة و قد رواها الكليني؇ عن عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد و أحمد بن محمّد جميعاً عن ابن محبوب عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله؇ قال كل شيء يكون فيه حلال و حرام فهو حلال لک أبداً حتى أن تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

و تقريب الاستدلال بها كما عن شرح الوافية و في الدرر أنّ معنى الحديث أنّ كلّ فعل من الأفعال التي تتّصف بالحلّ و الحرمة و كذا كلّ عين ممّا يتعلق به فعل التكليف و يتّصف بالحلّ و الحرمة إذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحلّ و الحرمة فهو لک حلال.

فخرج ما لايتّصف بهما جميعا من الأفعال الاضطرارية و الأعيان التى لايتعلق بها فعل المكلف و ما علم أنّه حلال لاحرام فيه أو حرام لاحلال فيه.

فصار الحاصل أنّ ما اشتبه حكمه و كان محتملاً لأن يكون حلالاً و لأن يكون حراماً فهو لک حلال سواء علم حكمه كلي فوقه أو تحته بحيث لو فرض العلم باندارجه تحته أو تحققه في ضمنه لعلم حكمه أو لم يعلم ذلک.

و عليه فالرواية صادقة على مثل اللحم المشترى من السوق المحتمل حليته لكونه من المذكى أو حرمته لكونه من الميتة و هكذا يصدق على شرب التتن أو لحم الارنب مثلاً لان الحلّية و الحرمة كليهما محتملتان فيهما.

و بعبارة اُخرى قوله فيه حلال و حرام يحمل على صلاحية الشيء أو الفعل لهما و احتمالها فيه فيصير المعنى أنّ كل شيء يصلح لأن يكون حراماً و لأن يكون حلالاً و يصح فيه أن يقال: إنّه إما حرام أو حلال فهو لک حلال.

و قد أورد عليه بأنّ الظاهر من قوله عليه السلام فيه حلال و حرام كونه منقسماً إليهما و وجود القسمين فيه بالفعل لا مردّداً بينهما إذ لا تقسيم مع الترديد أصلاً لا ذهناً و لا خارجاً و دعوى أنّ المراد من وجود الحلال و الحرام فيه هو احتماله و صلاحيته لهما مندفعة بأنه مخالف لظاهر القضيّة.

و عليه فيختص قوله عليه السلام بالشبهات الموضوعية التى يكون الشکّ فيها في الحل و الحرمة من جهة الشکّ في انطباق ما هو الحرام على المشتبه بعد إحراز وجود الحلال و الحرام فيه بالفعل.

و يؤيّد ذلک ظهور كلمة «منه» و «بعينه» و تعريف الحرام باللام في قوله عليه السلام حتى تعرف الحرام منه بعينه فإنّه إشارة و إرجاع إلى الحرام المذكور في قوله عليه السلام كل شيء يكون فيه حلال و حرام و من المعلوم أنّ الإشارة و الإرجاع إليها متفرّعتان على إحراز وجودهما قبل الإشارة و الإرجاع و الأجوبة المذكورة عن هذا الإيراد لاتخلو عن التكلف و التأمل و الحاصل أنّ قوله «بعينه» و «منه» و «فيه» و مادة «العرفان» المستعملة في الأمور الجزئية قرينة على اختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية و لاأقل من الشکّ في شمولها للشبهة الحكمية.

التنبيه

و اعلم أنّ مقتضى عموم قاعدة الحلّية هي حلّية المشكوك و لو كان الشيء المشكوك هو أجزاء الحيوان من الجلد أو اللحم أو الشحم المأخوذة من يد الكافر أو المستوردة من بلاد الكفر بشرط احتمال التذكية الشرعية في حيوانها فحينئذ يجوز التصرف فيها عدى ما اشترط العلم بالتذكية في الاستعمال كالأكل أو لبسه في الصلاة.

و ذلك لجريان قاعدة الحلّية فيها كجريان قاعدة الطهارة و لامجال لاستصحاب عدم التذكية فيها بناء على أنّ التذكية هي فري الأوداج الأربعة لاالأمر المعنوي الحاصل بالفري و من المعلوم أنّ فري الأوداج الأربعة لايتصور في أجزاء الحيوان فاذا لم تجر أصالة عدم التذكية فمقتضى قاعدة الحلّية هو جواز التصرف مطلقاً عدى ما خرج.

نعم لو كان المشكوك جسد الحيوان الكامل فلامجال لقاعدة الحلّية لجريان أصالة عدم التذكية فيحرم جميع التصرفات.

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

حديث احدى الجهالتين اهون

و منها: أي من الأخبار التي استدل بها للبراءة صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المروية في التهذيب عن أبي عبدالله عليه السلام قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة أهي ممن لاتحل له أبداً فقال لا أما إذا كان بجهالة فليتزوجها بعدما تنقضي عدتها و قد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك فقلت بأي الجهالتين أعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه أم بجهالته انها في عدة؟

فقال إحدى الجهالتين أهون من الأخرى الجهالة بأن الله حرم ذلك عليه و ذلك انه لايقدر على الاحتياط معها فقلت فهو في الأخرى معذور قال نعم إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوجها فقلت و ان كان أحدهما متعمداً و الآخر بجهالة فقال الذي تعمد لايحل له ان يرجع إلى صاحبه أبداً.(١)

و تقريب الاستدلال انّ الرواية تدل على أنّ الجهل مطلقاً عذر و مقتضى كون الجهل عذراً هو انّه لاعقوبة عليه و هو المطلوب.

و يشكل ذلك أوّلاً: بأن الجهل في الرواية إمّا يكون بمعنى الشك فإن كان متعلقاً بالحكم التكليفي فالمعذورية تتوقف على الفحص إذ الجاهل بالحكم قبل الفحص ليس بمعذور إجماعاً و لو حملنا الرواية على ما بعد الفحص فيبعد بقاء الجهل مع وضوح الحكم المذكور بين المسلمين و ان كان الشک متعلقاً بالموضوع فيصح الحكم بالمعذورية قبل الفحص إذا لم يعلم بكونها في العدة سابقاً و أما إذا علم بكونها في العدة ولم يدر انقضائها فمقتضى استصحاب بقاء العدة عدم معذوريته و بالجملة الحكم بمعذورية الجاهل مطلقاً لايطابق القواعد المسلمّة و إمّا يكون الجهل بمعنى الغفلة فيستقيم الحكم بالمعذورية و يشهد له قوله عليه السلام و ذلك انه لايقدر على الاحتياط معها ولكنه أجنبي عن المقام لأنّ بحث الأُصولي يكون حول الشك لاالغفلة و **ثانياً**: كما أفاده في الدرر بأن حكمه عليه السلام بكون الجهالة بأنّ الله

---

(١) التهذيب ٧: ٣٠٦ الباب ٢٦ باب من يحرم نكاحهن بالأسباب دون الأنساب ح ٣٢.

تعالى حرم عليه ذلك أهون من الأخرى معللاً بعدم قدرته على الاحتياط معها غير واضح لأنه لافرق بين الجهالتين في هذه العلة لأن الجهالة إن كانت بمعنى الغفلة فلاإشكال في عدم قدرته على الاحتياط فيهما و التفكيك بين الجهالتين بأن يجعل الجهالة بالحكم بمعنى الغفلة و الأخرى بمعنى الشك في غاية البعد.

و **يمكن الجواب** عن الإشكالات الواردة على الرواية بأجمعها بما في الدرر من حمل الجهالة على الغفلة في كلتي الصورتين و حمل قول السائل «**بجهالة أن الله حرم عليه ذلك**» على الجهالة في الحكم التكليفي و قوله «**أم بجهالته انها في العدة**» على جهالته بأن العدة موضوعة للأمر الوضعي أعني الحرمة الأبدية.

و حينئذ وجه قدرته على الاحتياط في الثاني انه بعد الالتفات يتمكن من رفع اليد عن الزوجة بخلاف الأول فإنه عمل بالفعل المحرم شرعاً و لا يتمكن عن تداركه بعد الالتفات فافهم[1]

ولكن يرد عليه بأن تخصيص الرواية بمورد الغفلة يوجب كونها أجنبية عن محل البحث و هو صورة الشك و الترديد مع أنّ بحث الأصولي في حكم الشك و الترديد لاحكم الغفلة هذا مضافاً إلى أن ما ذكره في وجه الفرق بين الجهالة بالحكم التكليفي و بين الجهالة بالموضوع في قدرته على الاحتياط في الثانية دون الأولى محل تامل و نظر و لعل قوله: فافهم اشارة إلى ذلك فالأولى هو الجواب عنه بما حكى شيخنا الأُستاذ الأراكي‌ﷺ عن الاستاد الأعظم الميرزا الشيرازيﷺ من أن الجهالة ليست في الموضعين مستعملة في معنيين بل استعملت في كليهما في العام الشامل للشك و الغفلة و هو عدم العلم ولكن هذا المعنى العام يكون الغالب تحققه في ضمن الغفلة بالنسبة إلى الحكم و في ضمن الترديد بالنسبة إلى الموضوع فالاختلاف في المحقق لا في المعنى المستعمل فيه الكلمة و أما وجه الاختلاف بينهما فلأن الحكم لغاية وضوحه مثل وجوب صلاة الظهر بين المسلمين يكون عدم علمه بنحو الترديد فيه في غاية الندرة نعم عدم علمه بنحو الغفلة ليس نادراً.

---

(١) الدرر: ٣٤٨.

و أما الموضوع فالإنسان المريد لتزويج امرأة لامحالة يكون بصدد التفتيش عن موانع التزويج في حق المرأة الشخصية و مع هذا لو لم يقع في ذهنه الالتفات إلى حيث كونها في عدة الغير أولاً فهو في كمال البعد و الندرة نعم يمكن بقائه على حالة الترديد.[١]

و تبعه في نهاية الأفكار حيث قال و يمكن دفع ذلك بأن المراد من الجهالة في الموضعين إنّما هو مطلق الجهل الشامل للغافل و الشاك في قبال العالم الخ.[٢]

ولكن هذا الجواب يوجب تخصيص الرواية بالشبهات الموضوعية و لاتعرض لها بالنسبة إلى الشبهات الحكمية لأنّ المفروض ان الغالب تحقق المعنى العام في ضمن الغفلة بالنسبة إلى الحكم و في ضمن الترديد بالنسبة إلى الموضوع اللّهمّ إلّا أن يكتفى في الشبهة الحكمية بغير الغالب و يحمل الرواية على بيان حكم الفرد النادر و هو كما ترى لأنه حمل المطلق على الفرد النادر إلّا أن يقال لايحمل الإطلاق على الفرد النادر بل يستفاد منه حكم النادر أيضاً و هو غير حمل المطلق على النادر و عليه فتعم الرواية الشبهة الحكمية أيضاً و عليه فالتعليل بأنه لايقدر على الاحتياط غالبي فلايناني المورد النادر فلاتغفل.

و أما ما يقال من أنّ الرواية مختصة ببعض المحرمات و لاإطلاق لها بالنسبة إلى سائر المحرمات هذا مضافاً إلى عدم شمولها للواجبات المجهولة.

ففيه أن مورد الرواية و إن كان مختصة ببعض المحرمات ولكن يمكن إلغاء الخصوصية هذا مضافاً إلى أن لسان الجواب لسان بيان ما يصلح للتعميم مثل قوله عليه السلام و قد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك و قوله عليه السلام إحدى الجهالتين أهون من الأخرى مع أن السؤال عن الحرمة التكليفية أو الشبهة الموضوعية و مضافاً إلى أنّ الإمام عليه السلام يكون في الذيل في مقام بيان الفرق بين العمد و العلم و بين مطلق الجهالة من الغفلة و الشك و الترديد من دون اختصاص ذلك بمورد من الموارد و الأضعف من ذلك هو دعوى اختصاص الرواية

---

(١) أصول الفقه لشيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره ٣: ٦١٨ـ٦١٩.

(٢) نهاية الأفكار ٣: ٢٣٢.

بالأحكام الوضعية فإن التعبير بالأهونيّة في جواب الإمام عليه السلام و بالأعذرية في كلام السائل لايناسب تخصيصه بالأحكام الوضعية لأنها ليست ذات مراتب بخلاف التكليفية كما أفاد سيدنا الإمام المجاهد قدس سره.[١]

اللّهمّ إلّا أن يقال: أعذر ليس بأفعل التفضيل بل هو فعل مجهول بضم الهمزة و الضمير فيه راجع إلى الرجل فلامنافاة مع الاختصاص بالوضعية إلّا أنّ الإطلاق مانع من الاختصاص بها فتدبر.

و بما ذكرنا يظهر إمكان دفع الشبهات الواردة على هذه الرواية كما أشار إليه الشيخ الأعظم قدس سره بعد ما أشكل في الرواية من جهة اختصاص موضوع السؤال بالجاهل المركب أو الغافل و من جهة اختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية و من جهة أنه لو كان الشك في مقدار العدة فهو شبهة حكمية ولكنه حيث قصّر في السؤال عنها فهو ليس بمعذور اتفاقاً لأصالة بقاء العدة و أحكامها و غير ذلك. بقوله في آخر عبارته فتدبر فيه و في دفعه.[٢]

فتحصل أنّ الرواية بعد تخصيصها بحكم العقل بغير مورد الشبهة الحكمية البدوية قبل الفحص و بغير مورد الشبهة المحصورة و بغير مورد الاستصحاب أو الأمارات تدل على أنّ الجهل و عدم العلم بالحكم أو الموضوع عذر و معنى العذر انّه لافعلية للحكم بالنسبة إليه و لاعقوبة و معه لامجال لوجوب الاحتياط مطلقاً سواء كانت الشبهة تحريمية أو وجوبية فتدبر.

---

(١) تهذيب الأصول ٢: ١٨٦.

(٢) فرائد الأصول: ٢٠٠.

الخلاصة

حديث إحدى الجهالتين أهون

و **منها**: أي من الأخبار التي أُستدل بها للبراءة صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج عن أبي عبدالله عليه السلام قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدّتها بجهالة أهي ممن لاتحلّ له أبداً فقال لا أمّا إذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدّتها و قد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلک فقلت بأيّ الجهالتين أعذر بجهالته أن يعلم أنّ ذلک محرم عليه أم بجهالته أنّها في عدّة؟

فقال إحدى الجهالتين أهون من الأُخرى الجهالة بأنّ الله حرّم ذلک عليه و ذلک أنّه لايقدر على الاحتياط معها فقلت فهو في الأُخرى معذور قال نعم إذا انقضت عدّتها فهو معذور في أن يتزوجها فقلت و إن كان أحدهما متعمّداً و الآخر بجهالة فقال الذي تعمّد لايحلّ له أن يرجع إلى صاحبه أبداً.

و تقريب الاستدلال بها إنّ الرواية تدلّ على أنّ الجهل مطلقا عذر و مقتضى ذلک أنّه لاعقوبة عليه و هو المطلوب.

و يشكل ذلک بأنّ الجهل في الرواية إمّا يكون، بمعنى الشكّ فإن كان الشكّ متعلقا بالحكم التكليفي فالمعذورية تتوقف على الفحص إذ الجاهل بالحكم قبل الفحص ليس بمعذور إجماعا.

و لو حملنا الرواية على ما بعد الفحص ففيه أنّه يبعد بقاء الجهل بعد الفحص لوضوح الحكم المذكور بين المسلمين و إن كان الشكّ متعلقاً بالموضوع فيصحّ الحكم بالمعذورية قبل الفحص إذا لم يعلم بكونها في العدة سابقاً و إلّا فمع عدم العلم بانقضائها فمقتضى الاستصحاب بقاء العدّة و عدم المعذورية.

و عليه فالحكم بمعذورية الجاهل مطلقا لايطابق القواعد المسلّمة هذا كله فيما إذا كان الجهل في الرواية بمعنى الشكّ.

و إمّا يكون الجهل فيها بمعنى الغفلة فيستقيم الحكم بالمعذورية حينئذ و يشهد له قوله عليه السلام و ذلك إنّه لايقدر على الاحتياط معها ولكن إشكاله أنّه أجنبي عن المقام لأنّ البحث الأصولي حول الشك لاالغفلة.

و يمكن الجواب بحمل الجهالة على الغفلة في كلتي الصورتين و بحمل قول السائل «**بجهالة أنّ الله حرم عليه ذلك**» على الجهالة في الحكم التكليفي و قوله «**أم بجهالته أنّها في العدة**» على جهالته بأنّ العدة موضوعة للأمر الوضعي أعني الحرمة الأبدية.

و حينئذ وجه قدرته على الاحتياط في الثاني أنّه بعد الالتفات يتمكن من رفع اليد عن الزوجة بخلاف الأوّل فإنّه أتى بالفعل المحرم شرعاً و لايتمكن من تداركه بعد الالتفات فافهم.

ولكن الرواية حينئذ تكون أجنبية عن صورة الشكّ و الترديد بل مختصة بمورد الغفلة مع أنّ بحث الأصولي في حكم الشكّ و الترديد لاحكم الغفلة و الأولى هو الجواب عن الاشكال بأنّ الجهالة ليست في الموضعين مستعملة في معنيين بل استعملت في كليهما في العام الشامل للشك و الغفلة و هو عدم العلم ولكن هذا المعنى العام يكون الغالب تحققه في ضمن الغفلة بالنسبة إلى الحكم و في ضمن الترديد و الشك بالنسبة إلى الموضوع فالاختلاف في المحقق لافي المعنى المستعمل فيه الكلمة.

و أمّا وجه الاختلاف بينهما فلأنّ الحكم لغاية وضوحه مثل وجوب صلاة الظهر بين المسلمين يكون عدم علمه بنحو الترديد فيه في غاية الندرة نعم عدم علمه بنحو الغفلة ليس نادراً.

و أمّا الموضوع فالإنسان المريد لتزويج امرأة لامحالة يكون بصدد التفتيش عن موانع التزويج في حق المرأة الشخصيّة و مع هذا لو لم يقع في ذهنه الالتفات إلى حيث كونها في عدة الغير أولا فهو في كمال البعد و الندرة فإذا كانت الغفلة بعيدة أمكن أن يبقى على حالة الترديد و الشكّ بالنسبة إلى الموضوع هذا هو المحكي عن الأستاذ الأعظم الميرزا

الشيرازى ﷺ و تبعه جماعة منهم المحقق الحائرى و شيخنا الأستاد و المحقق العراقى قدّس الله أرواحهم.

فتحصّل أنّ الرواية بعد تخصيصها بحكم العقل بغير مورد الشبهة الحكمية البدوية قبل الفحص و بغير مورد الشبهة المحصورة و بغير مورد الاستصحاب أو الأمارات تدلّ على أنّ الجهل و عدم العلم بالحكم أو الموضوع عذر و معناه أنّه لافعلية للحكم بالنسبة إليه و لاعقوبة و معه لامجال لوجوب الاحتياط مطلقا سواء كانت الشبهة تحريمية أو وجوبية.

حديث كل شيء مطلق

و منها: أي من الأخبار التي استدل بها للبراءة هي الّتي رواها في الفقيه مرسلة عن الصادق عليه السلام قال و ذكر شيخنا محمّدبن الحسن بن أحمدبن الوليد رضي الله عنه عن سعد بن عبدالله إنّه كان يقول لايجوز الدعاء في القنوت بالفارسية و كان محمّد بن الحسن الصفار يقول إنّه يجوز و الذي أقول به إنّه يجوز لقول أبي جعفر الثاني عليه السلام لابأس أن يتكلم الرجل في صلوة الفريضة بكل شيء يناجي به ربه عزّوجلّ.

و لو لم يرد هذا الخبر أيضاً لكنت أجيزه بالخبر الذي روي عن الصادق عليه السلام أنّه قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي و النهي عن الدعاء بالفارسية في الصلاة غير موجود و الحمدلله.[1] ورواها عوالي اللالي[2]، و رواها في المستدرك بسند غير معتبر عن الصادق عليه السلام الأشياء مطلقة ما لم يرد عليك أمر و نهي.[3]

قال الشيخ الأعظم رحمه الله: استدل به الصدوق على جواز القنوت بالفارسية و استند إليه في أماليه حيث جعل إباحة الأشياء حتى يثبت الحظر من دين الإمامية و دلالته على المطلوب أوضح من الكل و ظاهره عدم وجوب الاحتياط لأن الظاهر إرادة ورود النهي في الشيء من حيث هو لامن حيث كونه مجهول الحكم فإن تم ما سيأتي من أدلة الاحتياط دلالة و سنداً وجب ملاحظة التعارض بينها و بين هذه الرواية و أمثالها مما يدل على عدم وجوب الاحتياط ثم الرجوع إلى ما تقتضيه قاعدة التعارض.[4]

فيدل الحديث على الإطلاق و الإباحة و عدم وجوب الاحتياط ما دام لم يرد النهي عن الشيء من حيث هو.

و قد أورد عليه في الكفاية بأن دلالته تتوقف على عدم صدق الورود إلّا بعد العلم أو ما

---

(١) من لايحضره الفقيه باب ١٧ باب وصف الصلوة من فاتحتها إلى خاتمتها ح ٤٣ و رواها عوالي اللآلي.

(٢) ج ٣: ١٦۶ ح ۶٠ وص ۴۶٢ ح ١.

(٣) ج ١٧ ص ٣٢٣ ح ٢١۴٧٧ طبع آل البيت.

(۴) فرائد الأصول: ١٩٩.

بحكمه بالنهي عنه و إن صدر عن الشارع و وصل غير واحد مع أنّه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه سيما بعد بلوغه إلى غير واحد و قد خفي على من لم يعلم بصدوره.(١)

يمكن الجواب عنه بأن مع العلم بصدور النهي عن الشارع و وصوله لغير واحد لامجال للتمسك بالرواية لإثبات الإطلاق للعلم بحصول الغاية و أما إذا لم يعلم بصدور النهي عن الشارع و وصوله لغير واحد بل يحتمل ذلك أمكن التمسك باستصحاب عدم ورود النهي و تنقيح موضوع الحديث كما في جميع موارد الأُصول المنقحة فيصحّ التمسك بالحديث في مورد يشك فيه من جهة ورود النهي عنه و عدمه.

و القول بأنّ الأخذ بالحديث حينئذ يكون بعنوان أنه مما لم يرد عنه النهي واقعاً لابعنوان أنه مجهول الحرمة شرعاً كما في الكفاية.

غير سديد إذ لايتفاوت في المقصود و هو الحكم بالإباحة في مجهول الحرمة كان بهذا العنوان أو بذاك العنوان.

و ما ذكره في الكفاية من أن الحديث بذلك العنوان لاختص بما لم يعلم ورود النهي عنه أصلاً و لايكاد يعم ما إذا نهى عنه في زمان و أباحه في آخر و اشتبها من حيث التقدم و التأخر مع أن البراءة تشمله أيضاً.

مندفع بأن هذا لو لاعدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت مع أنّ هذا نادر جداً **لايقال:** إنّ الأخذ بعدم الفصل يجدي فيما إذا كان المثبت للحكم بالإباحة في بعضها الدليل الاجتهادي لاالأصل.(٢)

لأنا نقول: بعد كون الأصل منقحاً يكون المثبت للحكم بالإباحة في المقام هو الدليل

(١) الكفاية ٢: ١٧٧.

(٢) ربما يقال في وجه ذلك أن المراد بالإطلاق في الحديث هو الإباحة الواقعية المغياة بصدور النهي و الاستصحاب حكم ظاهري ببقاء تلك الإباحة فليس في البين براءة لابدليل اجتهادي و لا فقاهتي فلا موضوع للإجماع و عدم القول بالفصل و الجواب عنه هو ما أشرنا إليه بأن الحكم بالإباحة ثابت بالدليل الاجتهادي لا الأصل.

الاجتهادي لا الأصل و لعل قول صاحب الكفاية في آخر عبارته فافهم اشارة إلى ذلك.

لا يقال: إنّ أصالة عدم ورود النهي حتى تثبت الحلية الواقعية أو الظاهرية من الأصول المثبتة لأن تحقق ذي الغاية مع عدم حصول غايته من الأحكام العقلية و الشك في تحقق ذيها و إن كان مسبباً عن تحقق نفس الغاية و عدمها إلّا أنه ليس مطلق السببية مناطاً لحكومة السببي على المسببي ما لم يكن الترتب شرعياً.(١)

و عليه فاستصحاب عدم الورود لإثبات كون الشيء مطلقاً و حلا لامثبت.

لأنا نقول: إنّ ثبوت الحلية الواقعية أو الظاهرية لايترتب على أصالة عدم ورود النهي حتى يكون أصالة عدم ورود النهي مثبتة بل ثبوتها لصدق موضوعها نعم تحقق الموضوع متوقف على أصالة عدم ورود النهي فلو كان الأُصول المنقحة للموضوعات مثبتة لزم أن لم تجر تلك الأُصول في مورد من الموارد مع أنّها جرت و يثبت بها موضوعات الأحكام و من المعلوم أن الأحكام حينئذ مترتبة على الموضوعات بالأدلة الاجتهادية فلاتغفل.

و أوضح ذلك في تسديد الأُصول حيث قال إنّ مسئولية الاستصحاب و مفاده في جميع موارد جريانه ليست أزيد من الحكم ببقاء المستصحب و هذه المسؤولية يؤدّيها و يفي بها هنا أيضاً كسائر الموارد.

ثم إنّ الأدلّة الاجتهادية هي التي تنطبق ببركة الاستصحاب على الموضوعات المستصحبة و تحكم مفادها عليها و حينئذ فلافرق بين أن يكون مفاد الدليل الاجتهادي حكماً مجعولاً من الأحكام الشرعية أو قاعدة كلية رافعة لتحير الناس و مبيّنة لوظيفتهم نظيرها كما لايخفى فلانعتمد في إثبات الإطلاق على مجرد حديث السببية و المسببية لكي يرمى بالبطلان و المثبتيّة.(٢)

ثم أورد في الدرر على الحديث بأنه لو حمل الورود على الصدور في نفس الأمر كما أنّه لم

(١) تهذيب الأُصول ٢: ١٨٣ ـ ١٨٤.

(٢) تسديد الأُصول ٢: ١٤٦.

يكن ببعيد فلاتدل إلّا على إباحة الأشياء قبل تعلّق النهي بها واقعاً فما شك في تعلّق النهي به و عدمه من الشبهات لايجوز لنا التمسك بالعام فيها إلّا أن يتمسك باستصحاب عدم النهي لإحراز الموضوع و على هذا لايحتاج إلى الرواية في الحكم بالإطلاق لأنه لو صح الاستصحاب لثبت به ذلك فافهم.(١)

و أوضحه شيخنا الأُستاذ الأراكي‌ﷺ حيث قال هذا الاستصحاب نافع للتمسك بالحديث على قول من لايرى استصحاب العدم الأزلي جارياً مثل شيخنا المرتضى فإنه قائل بأنّ مورد الاستصحاب لابد أن يكون شيئاً قابلاً للجعل بالاستصحاب فلو كان مما لايقبل الجعل فلايجري فيه الاستصحاب إلّا بواسطة ما يقبله فالعدم الأزلي لايصير مجرى للاستصحاب إلّا أن يكون موضوعاً لأثر شرعي لأن العدم ليس قابلاً للجعل و إنّما هو مسبب عن عدم الجعل فعلى هذا يستصحب عدم ورود النهي الثابت في الأزل فيترتب عليه أثره الشرعي الذي رتب عليه بمقتضى هذا الحديث و هو الإباحة و الإطلاق.

و أما على ما نختاره كما يأتي في محله إن شاء الله تعالى من جريان الاستصحابات العدمية فلايكون هذا الاستصحاب نافعاً بحال الحديث لكونه مغنيا عن التمسك بهِ و بالجملة فعلى المختار لايكون التمسك بالحديث بناء على المعنى المذكور صحيحاً لأنه مع قطع النظر عن الاستصحاب يكون من باب التمسك بالعام في الشبهة المصداقية و مع ملاحظة جريانه فلاحاجة إلى التمسك بالحديث.(٢)

و لايخفى عليك أنّ نسبة عدم جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية إلى الشيخ الأعظم ممنوعة بعد ما حكي عن الشيخ في الرسائل و المكاسب من جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية.

نعم استشكل الشيخﷺ على الاستدلال على البراءة بالاستصحاب بأنّ استصحاب

---

(١) الدرر: ٤٥١.

(٢) أصول الفقه ٢: ٧٨ ـ ٧٩.

البراءة لو كان موجباً للقطع بعدم العقاب صح التمسك به و إلّا فلا إذ مع بقاء احتمال العقاب بعد جريان الاستصحاب لامناص من الرجوع إلى قاعدة قبح العقاب بلابيان لسد باب هذا الاحتمال و معه كان التمسك بالاستصحاب لغواً محضاً لأنّ التمسك بقاعدة قبح العقاب بلابيان كافٍ في سدّ باب احتمال العقاب من أول الأمر بلاحاجة إلى التمسك بالاستصحاب.

و عليه فإن بنينا على كون الاستصحاب من الأمارات أو قلنا بحجية مثبتات الأُصول حصل منه القطع بعدم العقاب و صح التمسك به إذ عدم المنع من الفعل الثابت بالاستصحاب مستلزم للرخصة في الفعل فإذا فرض ثبوت الرخصة من قبل الشارع بالتعبد الاستصحابي باعتبار كونها من لوازم عدم المنع المستصحب لم يحتمل العقاب فان العقاب على الفعل مع الترخيص فيه غير محتمل قطعاً و أمّا لو لم نقل بكون الاستصحاب من الأمارات و لابحجية مثبتات الأُصول كما هو الصحيح فلايصح التمسك بالاستصحاب في المقام إذ لايثبت به الترخيص الموجب للقطع بعدم العقاب و يبقى احتمال العقاب فنحتاج إلى قاعدة قبح العقاب بلابيان و معه كان التمسك بالاستصحاب لغواً.

ولكن هذا الإشكال غير وارد كما أفاد السيّد المحقق الخوئيّ‌ؒ حيث إنّ استصحاب عدم المنع كافٍ في القطع بعدم العقاب إذ العقاب من لوازم المنع عن الفعل و تحريمه فمع عدم إحراز عدم المنع عن الفعل بالاستصحاب نقطع بعدم العقاب بلاحاجة إلى إحراز الرخصة التي هي من لوازم عدم المنع ليكون مثبتاً.[1]

فتحصل انّ مع إرادة الصدور من الورود و إن أمكن الاستدلال بالحديث المذكور في جريان استصحاب عدم صدور النهي ولكن لاحاجة إلى الحديث حينئذ لجريان الاستصحاب و سياتي جريان الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

هذا كله بناء على أنّ المراد من الورود في قولهﷺ **«كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»** هو الصدور الواقعي و إن لم يصل إلى المكلفين و أمّا إذا كان الورود بمعنى الوصول إلى

---

(١) مصباح الأصول ٢: ٢٩٣ ـ ٢٩٤.

المكلفين فلاحاجة في ثبوته إلى الاستصحاب قال سيدنا الإمام المجاهد‌ان قوله‌ «يرد» جملة استقبالية و النهي المتوقع وروده في زمان الامام الصادق‌ ليست النواهي الأولية الواردة على الموضوعات لأن ذلك بيد الشارع و قد فعل ذلك و ختم طوماره بموت النبي‌ و انقطاع الوحي غير أنّ كل ما يرد من العترة الطاهرة كلها حاكيات عن التشريع و الورود الأوّلي و على ذلك ينحصر المراد من قوله «يرد» على الورود على المكلف أي الوصول إليه حتى يرتفع بذلك الحكم المجعول للشاك و هذا عين الحكم الظاهري.[1]

حاصله أنه يستظهر من جملة «يرد» إنّ المراد من الورود هو وصول ما صدر عن النبي‌ و ذلك لقيام القرينة على أنّه بعد انقطاع الوحي بموت النبي‌ لايصدر شيء من الأحكام حتى يكون المراد من قوله «يرد» هو ذلك و من المعلوم أنّ الوصول إمّا معلوم الوجود و إمّا معلوم العدم و لايحتاج إلى الاستصحاب.

و استدل في مصباح الأصول على أنّ الورود في الحديث بمعنى الوصول من ناحية كلمة المطلق حيث قال إنّ الورود و إن صح استعماله في الصدور إلّا أنّ المراد به في الرواية هو الوصول إذ على تقدير أن يكون المراد منه الصدور لامناص من أن يكون المراد من الإطلاق في قوله‌ كل شيء مطلق هو الإباحة الواقعية فيكون المعنى إنّ كل شيء مباح واقعاً ما لم يصدر النهي من المولى و لايصح أن يكون المراد من الإطلاق هي الإباحة الظاهرية إذ لايصح جعل صدور النهي من الشارع غاية للإباحة الظاهرية فإنّ موضوع الحكم الظاهري هو الشك و عدم وصول الحكم الواقعي إلى المكلف فلاتكون الإباحة الظاهرية مرتفعة بمجرد صدور النهي من الشارع ولو مع عدم الوصول إلى المكلف.

بل هي مرتفعة بوصوله إلى المكلف فلامناص من أن يكون المراد هي الإباحة الواقعية و حينئذ فإمّا أن يراد من الإطلاق الاباحة (الواقعية) في جميع الأزمنة أو الإباحة في خصوص عصر النبي‌ و لاسبيل إلى الأول إذ مفاد الرواية على هذا إنّ كل شيء مباح واقعاً حتى

---

(١) تهذيب الأُصول ٢: ١٨٥.

يصدر النهي عنه من الشارع و هذا المعنى من الوضوح بمكان كان بيانه لغواً لايصدر من الإمام عليه السلام فإنه من جعل أحد الضدين غاية للآخر و يكون من قبيل أن يقال كل جسم ساكن حتى يتحرك.

و كذا المعنى الثاني فإنه و إن كان صحيحاً في نفسه إذ مفاد الرواية حينئذ انّ الناس غير مكلفين بالسؤال عن حرمة شيء و وجوبه في زمانه صلى الله عليه وآله بل هو صلى الله عليه وآله يبين الحرام و الواجب لهم و الناس في سعة ما لم يصدر النهي منه إلى أن قال بخلاف غيره من الأزمنة فإنّ الأحكام صدرت منه صلى الله عليه وآله فيجب على المكلفين السؤال و التعلم إلّا أنّ هذا المعنى خلاف ظاهر الرواية فإنّ ظاهر كل شيء مطلق هو الإطلاق الفعلي و الإباحة الفعلية بلاتقييد بزمان دون زمان لاالأخبار عن الإطلاق في زمان النبي صلى الله عليه وآله و إن كل شيء كان مطلقاً في زمانه ما لم يرد النهي عنه فتعين أن يكون المراد من الإطلاق هي الإباحة الظاهرية لاالواقعية.

و عليه فلامناص من أن يكون المراد من الورود هو الوصول لأنّ صدور الحكم بالحرمة واقعاً لايكون رافعاً للإباحة الظاهرية ما لم يصل إلى المكلف فنفس كلمة (مطلق) في قوله عليه السلام «كل شيء مطلق» قرينة على أن المراد من الورود هو الوصول.[1]

و لايخفى عليك أنّ ما ذكره سيدنا الإمام المجاهد قدس سره في وجه ظهور الورود في الوصول أولى مما أفاده السيّد المحقق الخوئي قدس سره. فإنّ دعوى اللغوية في صورة إرادة الإباحة الواقعية في جميع الأزمنة من لفظة الإطلاق وإرادة الصدور من لفظة الورود ليست بصحيحة لإمكان منع اللغوية بإفادة هذه القاعدة رفع الحيرة و الحرج عن المكلفين فيجوز ارتكاب الأشياء فيما إذا لم يصدر النهي عن الشارع و مع إفادة هذه القاعدة جواز الارتكاب و نفي الحظر عن الأشياء كيف تكون هذه لغواً.

لايقال: كيف يحرز عدم صدور النهي عن الشارع **لأنا نقول:** نحرز ذلك باستصحاب عدم صدور النهي عنه فالاولى هو الاكتفاء بما ذكره سيدنا الإمام المجاهد قدس سره في وجه الظهور.

---

(١) مصباح الأُصول ٢: ٢٨٠ ـ ٢٨١.

فتحصل أن الورود في الرواية ظاهر في الوصول و المراد من الوصول هو الوصول العادي إلى المكلف بحيث لو تفحص لظفر به فإذا شك في حرمة شيء و عدمه و تفحص و لم يظفر بدليل يدل على حرمة الشيء المذكور كان مقتضى هذا الحديث هو الحكم بالإباحة الظاهرية و عدم وجوب الاحتياط فيعارض مع دليل الاحتياط لأن الظاهر من قوله عليه السلام حتى يردفيه نهي هو وصول النهي الواقعي عن الشيء بما هو شيء لاالنهي الظاهري عن الشيء بما هو مشكوك الحرمة فإن النهي يتعلق بموضوع القضية و هو الشيء و عليه فيدل الحديث على الإباحة الظاهرية ما لم يصل النهي عن الشيء إلى المكلف نعم لو كان المراد بالنهي في الغاية الأعمّ من الواقعي و الظاهري كانت هذه الرواية محكومة بدليل الاحتياط ولكنه خلاف الظاهر.

ثم إنّ هذه الرواية مختصة بالشبهة التحريمية و لاتشمل الشبهة الوجوبية و لابأس بالاستدلال بها فإنّ عمدة الخلاف بين الأصوليين و الأخباريين إنّما هي الشبهة التحريمية و أمّا الشبهة الوجوبية فأكثر الأخباريين موافقون مع الأصوليين في عدم وجوب الاحتياط فيها.

ثم إنّه لاوقع للاشكال في سند هذا الحديث بأنه مرسل مع ما عرفت من أن الصدوق اعتمد عليه بالخصوص بحيث قال لو لم يرد في جواز الدعاء بالفارسية إطلاق لكنت أُجيزه بالخبر الذي روي عن الصادق عليه السلام أنه قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه النهي هذا مضافاً إلى ما قاله في مقدمة كتاب من لايحضره الفقيه و لم أقصد فيه قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه بل قصدت إلى إيراد ما أُفتي فيه و أحكم بصحته و اعتقد أنّه حجة في ما بيني و بين ربي تقدس ذكره و تعالت قدرته ولكن لقائل أن يقول إن اعتماد الصدوق على رواياته لايستلزم اعتمادنا عليه خصوصاً في مرسلاته و لايكون نقله شهادة بتوثيق رواته أيضاً إذ لعله اعتمد عليها من ناحية القرائن نعم تصلح المرسلة المذكورة للتأييد فتدبّر جيداً.

و **منها**: أي الأخبار التي أُستدل بها للبراءة ما رواه الصدوق رحمه الله في الفقيه مرسلاً عن

الصادق عليه السلام أنّه قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي و اعتمد عليه و روي نحوه في المستدرك بسند غير معتبر عن الصادق عليه السلام الأشياء مطلقة ما لم يرد عليك أمر و نهي و كيف كان فاعتماد الصدوق عليها لايستلزم اعتمادنا عليها فهي لاتصلح للاستدلال و لو اغمضنا من ضعف سندها.

فلايخفى أنّ دلالة هذه الرواية على المطلوب أوضح من الكلّ لأنّ الظاهر إرادة ورود النهي في الشيء من حيث هو لا من حيث كونه مجهول الحكم فان تم ما سيأتي من أدلّة الاحتياط دلالةً و سنداً و حب ملاحظة التعارض بينها و بين هذه الرواية و أمثالها لظهورها في عدم وجوب الاحتياط ثمّ الرجوع إلى مقتضى قاعدة التعارض و قد أورد عليها بأنّ دلالتها تتوقف على عدم صدق الورود إلّا بعد العلم أو ما بحكمه بالنهي عنه وإن صدر عن الشارع و وصل غير واحد مع أنّه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه سيّما بعد بلوغه إلى غير واحد و قد خفي على من لم يعلم بصدوره.

و يمكن الجواب عنه بأنّ مع العلم بصدور النهي عن الشارع و وصوله لغير واحد لامجال للتمسك بالرواية لإثبات الإطلاق لفرض العلم بحصول الغاية ولكن مع الشكّ في صدور النهي و وصوله لغير واحد أمكن التمسک باستصحاب عدم ورود النهي و به ينقّح موضوع الحديث و يصحّ التمسک به في مورد يشکّ فيه من جهة ورود النهي عنه و عدمه.

نعم يرد حينئذ أنّ استصحاب عدم صدور النهي لإحراز الموضوع مثل هذه الرواية و الاستدلال بها تبعيد المسافة لصحة الاستدال بنفس الاستصحاب من دون حاجة إلى الرواية في الحكم بالإطلاق و بعبارة اُخرى لايجوز التمسک بالحديث مع قطع النظر عن الاستصحاب لأنّه تمسک بالعام في الشبهة المصداقية و مع ملاحظة جريان الاستصحاب فلاحاجة إلى التمسک بالحديث لأنّ الاستصحاب مغن عن التمسک بالحديث فلاتغفل.

هذا كله بناء على أنّ المراد من الورود هو الصدور الواقعي و أمّا إذا اُريد منه هو الوصول إلى المكلفين فلاحاجة في ثبوته إلى الاستصحاب و يشهد له قوله عليه السلام «يرد» فإنّه جملة

استقبالية و النهي المتوقع وروده في زمان الإمام الصادق عليه السلام ليس نهياً من النواهي الأوّلية الواردة على الموضوعات لأنّ ذلك بيد الشارع و قد فعل ذلك و ختم طوماره بموت النبي صلى الله عليه و آله و انقطاع الوحي و على ذلك ينحصر المراد من قوله عليه السلام «يرد» على الورود على المكلف و هو ليس إلّا الوصول الذي به يرتفع الحكم المجعول للشاك و هذا هو عين الحكم الظاهري.

ثمّ إنّ هذه الرواية مختصة بالشبهة التحريمية و لاتشمل الوجوبية و لاضير فيه لأنّ عمدة الخلاف بين الأُصوليّين و الأخباريين في الشبهة التحريمية و أمّا الوجوبية فأكثر الأخباريين موافقون مع الأُصوليّين في البراءة و عدم وجوب الاحتياط.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الخلاصة

حديث كلّ شيء مطلق

و منها أي الأخبار التي اُستدل بها للبراءة ما رواه الصدوقﷺ في الفقيه مرسلاً عن الصادقﷺ أنّه قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي و اعتمد عليه و روي نحوه في المستدرك بسند غير معتبر عن الصادقﷺ الأشياء مطلقة ما لم يرد عليك أمر و نهي و كيف كان فاعتماد الصدوق عليها لايستلزم اعتمادنا عليها فهي لاتصلح للاستدلال و لو اغمضنا من ضعف سندها.

فلايخفى أنّ دلالة هذه الرواية على المطلوب أوضح من الكلّ لأنّ الظاهر إرادة ورود النهي في الشيء من حيث هو لا من حيث كونه مجهول الحكم فان تم ما سيأتى من أدلّة الاحتياط دلالةً و سنداً و حب ملاحظة التعارض بينها و بين هذه الرواية و أمثالها لظهورها في عدم وجوب الاحتياط ثمّ الرجوع إلى مقتضى قاعدة التعارض و قد أورد عليها بأنّ دلالتها تتوقف على عدم صدق الورود الّا بعد العلم أو ما بحكمه بالنهي عنه وإن صدر عن الشارع و وصل غير واحد مع أنّه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه سيّما بعد بلوغه إلى غير واحد و قد خفي على من لم يعلم بصدوره.

و يمكن الجواب عنه بأنّ مع العلم بصدور النهى عن الشارع و وصوله لغير واحد لامجال للتمسك بالرواية لإثبات الإطلاق لفرض العلم بحصول الغاية ولكن مع الشكّ في صدور النهي و وصوله لغير واحد أمكن التمسک باستصحاب عدم ورود النهي و به ينقّح موضوع الحديث و يصحّ التمسک به في مورد يشكّ فيه من جهة ورود النهي عنه و عدمه.

نعم يرد حينئذ أنّ استصحاب عدم صدور النهي لإحراز الموضوع مثل هذه الرواية و الاستدلال بها تبعيد المسافة لصحة الاستدال بنفس الاستصحاب من دون حاجة إلى الرواية في الحكم بالإطلاق و بعبارة اُخرى لايجوز التمسک بالحديث مع قطع النظر عن الاستصحاب لأنّه تمسک بالعام في الشبهة المصداقية و مع ملاحظة جريان الاستصحاب

فلاحاجة إلى التمسک بالحديث لأنّ الاستصحاب مغن عن التمسک بالحديث فلاتغفل.

هذا كله بناء على أنّ المراد من الورود هو الصدور الواقعي و أمّا إذا أريد منه هو الوصول إلى المكلفين فلاحاجة في ثبوته إلى الاستصحاب و يشهد له قوله عليه السلام «يرد» فإنّه جملة استقبالية و النهي المتوقع وروده في زمان الإمام الصادق عليه السلام ليس نهياً من النواهي الأوّلية الواردة على الموضوعات لأنّ ذلک بيد الشارع و قد فعل ذلک و ختم طوماره بموت النبي صلى الله عليه وآله و انقطاع الوحي و على ذلک ينحصر المراد من قوله عليه السلام «يرد» على الورود على المكلف و هو ليس إلّا الوصول الذي به يرتفع الحكم المجعول للشاك و هذا هو عين الحكم الظاهري.

ثمّ إنّ هذه الرواية مختصة بالشبهة التحريمية و لاتشمل الوجوبية و لاضير فيه لأنّ عمدة الخلاف بين الأُصوليّين و الأخباريين في الشبهة التحريمية و أمّا الوجوبية فأكثر الأخباريين موافقون مع الأُصوليّين في البراءة و عدم وجوب الاحتياط.

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

حديث أي رجل ركب أمراً بجهالة

و منها: أي من الأخبار التي استدل بها للبراءة قوله ﷺ في صحيحة عبد الصمد بن بشير أي رجل ركب أمراً بجهالة فلاشيء عليه.(١)

بتقريب أنّ الجهالة بعمومها تشمل الجاهل البسيط و هو الشاك المتردد و تدلّ على البراءة.

و قد أورد عليه الشيخ ؒ: بأنّ الباء في قوله بجهالة ظاهر في السببية للارتكاب و عليه يختص بالغافل و الجاهل المركب و لايشمل الجاهل البسيط و صورة التردد في كون فعله صواباً أو خطأ و يؤيده أنّ تعميم الجهالة لصورة التردد يحوج الكلام إلى التخصيص بالشاك الغير المقصر و سياقه يأبى عن التخصيص فتأمل.(٢)

و لعل وجه تأمله هو ما ذكره في نهاية الأفكار من أنّ الالتزام بالتخصيص مما لابد منه على أي حال للزوم إخراج الجاهل المقصر.(٣) إذ الجاهل المركب ربما يكون مقصراً و المقصر لايكون ممن لاشيء عليه.

هذا مضافاً إلى ما أفاده في تهذيب الأصول من أنّ ذلك دعوى مجردة فإنّ لسانه ليس على وجه يستهجن في نظر العرف ورود التخصيص به كما لايخفى.(٤)

و أما ما ذكره الشيخ من أنّ الباء في قوله بجهالة ظاهر في السببية للارتكاب ففيه أوّلاً كما في تهذيب الأصول من أنّ الجهل ليس علّة للإتيان بالشي فإنّ وجود الشيء في الخارج معلول لمباديه نعم ربما يكون العلم بالحكم مانعاً و رادعا عن حصول تلك المبادي في النفس و عليه فالمناسب هو جعل الباء بمعنى عن.(٥)

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ عدم العلم و هو الجهالة هو عدم المانع و هو من أجزاء العلة و له المدخلية فبهذا الاعتبار يناسب جعل الباء بمعنى السببية و ثانياً كما في نهاية الأفكار من أنه

---

(١) الوسائل الباب ٤٥ من أبواب تروك الإحرام ح ٣.

(٢) راجع فرائد الأصول: ١٩٩.

(٣) نهاية الأفكار ٣: ٢٢٩.

(٤) تهذيب الأصول ٢: ١٧۶.

(٥) تهذيب الأصول ٢: ١٧٧.

كذلك في الجـهل البسيط أيضاً لكونه هو السبب في الارتكاب بمقتضى حكـم عـقله بـقبح العقاب بلابيان.[١]

يمكن أن يقال: إنّ حكم العقل بقبح العقاب بلابيان ليس من مـبادي وجـود الشيء اللّهمّ إلّا أن يكتفي في السببية بما له المدخلية ولو من جهة عدم المـانعية فـتحصل أنّ التمسك بهذا الحديث للبراءة تام ولكنه متوقف على أنّ المراد من الجـهالة هـو الجـهل بحكـم الشيء واقعاً و عدم علم به كما لعله الظاهر لعدم تـقيدالأمـر المـذكور في الروايـة بـالشك و عـليه فمقتضى هذا الحديث الصحيح انّ الإتيان بشي عـن عـدم عـلم و جـهالة بحـكمه الواقـعي لايوجب شيئاً و عليه فهذا الحديث ينافي أدلة وجوب الاحـتياط نـعم لو كـان المـراد مـن الجهالة هو الجهل بمطلق الوظيفة الفعلية يشكل التمسك بـه كـما في نهـاية الأفكـار للـبراءة لورود أدلة الاحتياط حينئذ عليه.[٢] ولكن عرفت أن ظاهر إطلاق الأمـر في قـوله عليه السلام أي رجل ركب أمراً يقتضي أن يكون الجهل متعلقاً بحكمه الواقعي و عليه فلايرتفع موضوع هذا الدليل بأدلة وجوب الاحتياط و يكون مفاد هذا الحديث كـحديث الرفـع في دلالتـه عـلى البراءة بالنسبة إلى الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر هذه عمدة ما استدل بـه مـن الأخـبار على البراءة و الإنصاف هو ظهور بعضها في الدلالة على البراءة و عـدم وجـوب الاحـتياط فيما لانص فيه سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية و عليه فـلو تمت أخـبار الاحـتياط الدّالة على التوقف عند الشبهة و عدم العلم معللاً بأنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة كانت تلك الأدلة محكومة لأدلة البراءة إذ لاهـلكة مـع أخـبار البراءة و لو نسـلم الحكومة فالأخبار الدالة على الاحتياط إمّا مخصّصة بأدلة البراءة فـيما إذا كـانت أدلة البراءة أخص لاختصاصها بالشبهة التحريميّة و أدلة الاحتياط أعم مـن الشـبهة الوجـوبية و إمّـا محمولة على الاستحباب و الرجحان عند تساويهما في العموم و سيأتي إن شاء الله تعالى بقية الكلام.

---

(١) نهاية الأفكار ٣: ٢٢٩.

(٢) نهاية الأفكار ٣: ٢٢٩.

الخلاصة

حديث أيّ رجل ركب أمرا بجهالة

و منها: أي من الأخبار التي أستدل بها للبراءة صحيحة عبدالصمد بن بشير حيث قال عليه السلام فيها **«أيّ رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه»**

و لايخفى عليك أنّ التمسك بها متوقف على أنّ المراد من الجهالة هو الجهل بحكم الشيء واقعاً و عدم العلم به كما هو الظاهر لعدم تقيد الأمر المذكور في الرواية بالشك و عليه فمقتضى هذا الحديث الصحيح أنّ الإتيان بشيء عن عدم علم و جهالة بحكمه الواقعي لايوجب شيئاً.

فهذا الحديث ينافي أدلّة وجوب الاحتياط نعم لو كان المراد من الجهالة هو الجهل بمطلق الوظيفة الفعلية يشكل التمسك به للبراءة لورود ادلة الاحتياط عليه لكن عرفت أنّ ظاهر إطلاق الأمر في قوله عليه السلام أيّ رجل ركب أمراً يقتضي أن يكون الجهل متعلقاً بحكمه الواقعي فيكون مفاده كحديث الرفع في دلالته على البراءة بالنسبة إلى الحكم الواقعي في مرحلة الظاهر.

و دعوى أنّ الباء في قوله بجهالة ظاهر في السببية الارتكاب و عليه يختصّ بالغافل والجاهل المركب و لايشمل الجاهل البسيط و صورة التردد و يؤيده أنّ تعميم الجهالة لصورة التردد يوجب التخصيص بالشاك الغير المقصّر و سياقه آبٍ عن التخصيص.

مندفعة بأنّ الجهل ليس علة للإتيان بالشيء فإنّ وجود الشيء في الخارج معلول لمباديه نعم ربما يكون العلم بالحكم مانعا و رادعاً عن حصول تلك المبادي في النفس و عليه فالمناسب هو جعل الباء في قوله بجهالة بمعنى عن.

هذا مضافاً إلى أنّ التخصيص ممّا لابدّ منه للزوم إخراج الجاهل المقصر إذا حمل الجهالة على الجاهل المركب إذ المقصر و لو كان جاهلاً مركباً لايكون ممن لاشيء عليه هذه عمدة ما أستدل به من الأخبار على البراءة.

و الإنصاف هو ظهور بعضها في الدلالة على البراءة و عدم وجوب الاحتياط عند الشكّ في الحكم الواقعي من دون فرق بين الشبهة الحكمية و الموضوعية و عليه فلو تمّت أخبار الاحتياط الدالة على التوقف عند الشبهة معللا بأنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة كانت محكومة لأدلّة البراءة اذ لاهلكة مع أخبار البراءة و لو لم نسلم الحكومة فالأخبار الاحتياط إما مخصّصة بأدلّة البراءة لاختصاصها بالشبهة التحريميّة أو محمولة على الاستحباب و الرجحان لو قلنا بتساويهما من جهة الإطلاق أو العموم.

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

الاستدلال بالإجماع

ربما يستدل بالإجماع على البراءة فيما لم يرد دليل على تحريم شيء من حيث هو و ليس المراد منه دعوى قيام الإجماع و الاتفاق على قبح العقاب على مخالفة التكليف الغير الواصل إلى المكلف حتى يقال إنّ الإجماع المذكور إجماع على أمر عقلي و لايكشف عن الحكم الشرعي هذا مضافاً إلى أنّ الإجماع على الكبرى لاينفع إلّا بعد ثبوت الصغرى و هو عدم وصول دليل الاحتياط و المفروض أن الأخباريين يقولون بتمامية أدلة الاحتياط.

بل المراد من الإجماع المستدل به في المقام هو دعوى قيام الإجماع على جواز الارتكاب و عدم وجوب الاحتياط شرعاً كما هو ظاهر فتاوى العلماء في الموارد المختلفة من الفقه.

قال الشيخ الأعظمﷺ: لاتكاد تجد من زمان المحدثين إلى زمان أرباب التصنيف في الفتوى من يعتمد على حرمة شيء من الأفعال بمجرد الاحتياط.

نعم ربما يذكرونه في طي الاستدلال (على وجه التأييد) في جميع الموارد حتى في الشبهة الوجوبية التي اعترف القائلون بالاحتياط بعدم وجوبه فيها و لابأس بالإشارة إلى من وجدنا في كلماتهم ما هو ظاهر في هذا القول أي القول بالبراءة إلى أن قال و منهم الصدوقﷺ فإنه قال اعتقادنا إنّ الأشياء على الإباحة حتى يرد النهي و يظهر من هذا موافقة والده و مشايخه لأنه لايعبر بمثل هذه العبارة مع مخالفته لهم بل ربما يقول الذي اعتقده و أفتى به و استظهر من عبارته هذه إنّه من دين الإمامية إلى أن قال و أمّا الشيخ الطوسيﷺ فإنّه و إن ذهب وفاقاً لشيخه المفيد إلى أن الأصل في الأشياء من طريق العقل الوقف إلّا أنه صرّح في العدة بأن حكم الأشياء من طريق العقل و إن كان هو الوقف لكنه لايمتنع أن يدل دليل سمعي على أنّ الأشياء على الإباحة بعد إن كانت على الوقف بل عندنا الأمر كذلك و إليه نذهب ثم قال الشيخ الأعظمﷺ و بالجملة فلانعرف قائلاً معروفاً بالاحتياط و إن كان ظاهر المعارج نسبته إلى جماعة[1] و عليه فدعوى قيام الإجماع على البراءة الشرعية ليست بمجازفة.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٠٢.

أورد عليه في الكفاية بأن تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل و من واضح النقل عليه دليل بعيد جداً.[1]

يمكن أن يقال بأن الإجماع المذكور على فرض تحصيله يكون متصلاً إلى عصر الائمة عليهم السلام فحينئذ لو كان ذلك خلافاً للدين لأرشدهم الأئمة الطاهرون عليهم السلام فمع عدم إرشادهم عليهم السلام إلى الاحتياط كفى ذلك في عدم وجوب الاحتياط شرعاً لأنه ينتهي إلى تقرير الائمة عليهم السلام هذا من ناحية الكبرى و أمّا من جهة الصغرى فلايخلو دعوى الإجماع عن الإشكال.

أورد عليه في نهاية الأفكار بأنّ دعوى الإجماع غير تامة مع مخالفة الأخباريين و ذهابهم إلى وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية الحكمية.[2]

و قال أيضاً في مصباح الأصول و هذا الاتفاق لو ثبت لأفاد ولكنه غير ثابت كيف و قد ذهب الأخباريون و هم الأجلاء من العلماء إلى أنّ الحكم الظاهري هو وجوب الاحتياط.[3]

و يمكن أن يقال إنّ المراد من دعوى الاتفاق و الإجماع هو اتفاق كلمات الأجلاء و الأعاظم من القدماء إلى زمان الأئمة عليهم السلام و قد عرفت تصريح الشيخ الأعظم بأنه لاتعرف قائلاً معروفاً منهم بالاحتياط و إن كان ظاهر المعارج نسبته إلى جماعة انتهى و عليه فمخالفة المتأخرين لاتضرّ بالإجماع المذكور فتدبر جيداً.

---

(١) الكفاية ٢: ١٧٩.

(٢) نهاية الأفكار ٣: ٢٣٥.

(٣) مصباح الأصول ٢: ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

الخلاصة

الاستدلال بالإجماع

ربما يستدل بالإجماع على البراءة فيما إذا لم يرد دليل على تحريم شيء من حيث هو هو.

و ليس المراد من الإجماع في المقام قيام الإجماع على قبح العقاب على مخالفة التكليف الغير الواصل إلى المكلف حتى يقال إنّ الإجماع المذكور إجماع على أمر عقلي و لايكشف عن الحكم الشرعي هذا مضافاً إلى أنّ الإجماع على الكبرى لاينفع إلّا بعد ثبوت الصغرى و هو عدم وصول دليل الاحتياط و المفروض هو تمامية أدلّة الاحتياط عند الأخباريّين.

بل المراد من الإجماع في المقام هو دعوى قيام الإجماع على جواز الارتكاب و عدم وجوب الاحتياط شرعاً.

قال الشيخ الأعظمﷺ: لاتكاد تجد من زمان المحدثين إلى زمان أرباب التصنيف في الفتوى من يعتمد على حرمة شيء من الأفعال بمجرد الاحتياط.

و قد أورد عليه بأنّ تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة مما لانقل إليه سبيل و من واضح النقل عليه دليل بعيد.

يمكن أن يقال: إنّ الإجماع المذكور على فرض تحصيله و اتصاله إلى عصر الأئمة: لو كان خلافا للدين لأرشدهم الأئمة ﷺ فمع عدم إرشادهم ﷺ إلى لزوم الاحتياط كفي ذلك في كشف عدم وجوب الاحتياط شرعاً لأنّه ينتهي إلى تقرير المعصوم ﷺ هذا من ناحية الكبرى و أمّا من جهة الصغرى فلايخلو دعوى الإجماع عن الإشكال.

لما قيل كيف يمكن دعوى الإجماع مع مخالفة الأخباريّين و ذهابهم إلى وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية الحكمية.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ المراد من الإجماع هو إجماع الأجلّا و الأعاظم من القدماء إلى زمان الأئمة ﷺ و عليه فمخالفة المتأخرين لايضرّ بالإجماع المذكور فلاتغفل.

الاستدلال بالسيرة

ربما يستدل للبراءة بسيرة المسلمين و المتشرعة من أول الشريعة بل في كل شريعة على عدم الالتزام و الإلزام بترك مايحتمل ورود النهي عنه من الشارع بعد الفحص و عدم الوجدان.

و ذلك لأنّ طريقة الشارع على بيان المحرمات دون المباحات و ليس ذلك إلّا لعدم احتياج الرخصة في الفعل إلى البيان و كفاية عدم وجدان النهي فيها.

قال المحقق على ما حكي عنه أنّ أهل الشرايع كافة لايخطئون من بادر إلى تناول شيء من المشتبهات سواء علم الإذن فيها من الشرع أم لم يعلم و لايوجبون عليه عند تناول شيء من الماكول و المشروب ان يعلم التنصيص على إباحته و يعذرونه في كثير من المحرمات إذا تناولها من غير علم ولو كانت محظورة لأسرعوا إلى تخطئته حتى يعلم الإذن.

أورد عليه شيخنا الأعظم بأنّ الغرض من عدم التخطئة إن كان بيان قبح مؤاخذة الجاهل بالتحريم فهو حسن مع عدم بلوغ وجوب الاحتياط عليه من الشارع لكنه راجع إلى الدليل العقلي الآتي و لاينبغي الاستشهاد له بخصوص أهل الشرائع بل بناء كافة العقلاء و إن لم يكونوا من أهل الشرائع على قبح ذلك.

و إن كان الغرض منه أنّ بناء العقلاء على تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن ملاحظة قبح مؤاخذة الجاهل حتى لو فرض عدم قبحه لفرض العقاب من اللوازم القهرية لفعل الحرام مثلاً أو فرض المولى في التكاليف العرفية ممن يؤاخذ على الحرام ولو صدر جهلاً لم يزل بنائهم على ذلك فهو مبني على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل و سيجئ الكلام فيه إن شاء الله تعالى.(١)

و فيه **أوّلاً**: أنّ الغرض ليس بيان قبح مؤاخذة الجاهل بالحكم حتى يرجع إلى الدليل العقلي و لايختص بأهل الشرائع و ذلك لعدم تقييد المستدل عمل المتشرعة بما إذا التفتوا إلى القاعدة العقلية و مجرد توافق سيرتهم مع القاعدة لايلازم التفاتهم إليها و لايوجب اتحاد

---

(١) فرائد الأصول: ٢٠٣.

الدليلين أيضاً و عليه فالاستدلال بسيرتهم مع قطع النظر عن القاعدة العقلية و **ثانياً**: بأنّ إرجاع سيرة المتشرعة إلى سيرة العقلاء بدعوى بنائهم على تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن ملاحظة قبح مؤاخذة الجاهل حتى لو فرض عدم قبحه لفرض العقاب من اللوازم القهرية لفعل الحرام أو فرض المولى في التكاليف العرفية ممن يواخذ على الحرام ولو صدر جهلاً خلاف المفروض لأنّ الفرض هو استدلالهم بسيرة المسلمين و المتشرعة لاببناء العقلاء.

هذا ولو سلم انّ مرادهم من السيرة هي سيرة العقلاء فقوله رحمه الله بأنّها مبنية على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل منظور فيه لأنّ السيرة العقلائية المذكورة مع عدم الردع عنها تكشف عن عدم وجوب الاحتياط و من المعلوم أنّ مع عدم وجوب الاحتياط لايحتمل الضرر الأخروي فالسيرة لاتبتني على إنكار الكبرى بل هي كاشفة عن عدم وجود الصغرى لها في المقام و لابأس به.

فتحصل انّ دعوى قيام السيرة المتشرعة مع قطع النظر عن القاعدة العقلية أو الإباحة الشرعية ممكنة ولكن إثباتها فرع إحراز عدم استنادهم إلى القاعدة العقلية و الشرعية و مع احتمال استنادهم إليهما لايكشف عن رأي المعصوم عليه السلام نعم إن قلنا في السيرة المذكورة بمثل ما قلناه في الإجماع من أنّ مع اتصال الإجماع إلى زمان المعصوم و عدم ردعه عن ذلك لايضر استنادهم إلى الأدلة العقلية أو السمعية في الكشف عن موافقة المعصوم عليه السلام معهم إذ لو لم يوافق معهم لأرشدهم و حيث لم يرشدهم علم أنّ رأيه كان موافقاً لهم أمكن الاكتشاف بالسيرة المتصلة إلى زمان المعصوم ولو مع العلم باستنادهم إلى القاعدتين فضلاً عن احتماله **لايقال**: إنّ الردع حاصل بمثل أخبار الاحتياط **لأنا نقول**: هذه الأخبار مضافاً إلى أنه لاموضوع لبعضها مع أخبار البراءة معارضة مع أخبار البراءة فتحمل على الاستحباب أو تخصص بغير مورد الشبهة التحريمية و بالجملة أنّ أخبار الاحتياط لاتصلح للردع عن السيرة المذكورة فتدبر.

الخلاصة

الاستدلال بالسيرة

ربما يستدل للبراءة بسيرة المسلمين على عدم الالتزام و الإلزام بترك ما يحتمل ورود المنهي عنه من الشارع بعد الفحص و عدم الوجدان و ذلك لأنّ طريقة الشارع ببيان المحرمات دون المباحات و ليس ذلك إلّا لعدم احتياج الرخصة في جواز ارتكاب الفعل إلى البيان بل يكفي فيه عدم وجدان النهي عنه.

و لذا نرى انّ أهل الشرايع كافة لايخطئون من بادر إلى تناول شيء من المشتبهات سواء علم الإذن فيها من الشرع أم لم يعلم و لو كان تناولها محظوراً لأسرعوا إلى تخطئة كما لايخفى.

و قد أورد عليه بأنّ الغرض من عدم التخطئة إن كان بيان قبح مؤاخذة الجاهل بالتحريم فهو حسن مع عدم بلوغ وجوب الاحتياط عليه من الشارع لكنه راجع إلى الاستدلال بالدليل العقلي و لاينبغي الاستشهاد له بخصوص أهل الشرائع اذ بناء كافة العقلاء على قبح ذلك و إن لم يكونوا من أهل الشرايع.

و إن كان الغرض منه بناء العقلاء على تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن ملاحظة قبح مؤاخذة الجاهل فهو مبني على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل و يمكن الجواب عنه بأنّ غرض المستدلّين ليس بيان قبح مؤاخذة الجاهل بالحكم حتى يرجع إلى الدليل العقلي و لايختصّ بأهل الشرائع و ذلك لعدم تقييدهم عمل المتشرعة بما إذا اتفقوا إلى القاعدة العقلية.

و مجرّد توافق السيرة مع القاعدة لايلازم التفاتهم إليها و لايوجب اتّحاد الدليلين أيضاً و عليه فالاستدلال بالسيرة مع قطع النظر عن القاعدة العقلية و لاوجه لإرجاعها إليه هذا مضافاً إلى أنّ إرادة بناء العقلاء من عدم التخطئة لاتكون مبنية على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل لأنّ بناء العقلاء مع عدم الردع عنها يكشف عن عدم وجوب الاحتياط في مثل المقام و مع عدم وجوب الاحتياط في مثل المقام لايحتمل الضرر الأخروي فإرادة بناء العقلاء من عدم التخطئة لاتبتني على إنكار الكبرى بل هي كاشفة عن عدم وجود الصغرى في المقام و لابأس به كما لايخفى.

الاستدلال بالاستصحاب

قال في مصباح الأُصول من الوجوه التي استدل بها على البراءة الاستصحاب و تقريبه على نحوين لأنّ الأحكام الشرعية لها مرتبتان.

المرتبة الأولى:

مرتبة الجعل و التشريع و الحكم الشرعي في هذه المرتبة متقوم بفرض الموضوع لابتحققه فعلاً إذ التشريع غير متوقف على تحقق الموضوع خارجاً بل يصح جعل الحكم على موضوع مفروض الوجود على نحو القضية الحقيقية فصح تشريع القصاص على القاتل و إن لم يقتل أحد أحداً إلى الأبد.

و تقريب الاستدلال باعتبار هذه المرتبة بأن يقال إنّ الأحكام الشرعية لما كانت في جعلها تدريجية فالحكم المشكوك فيه لم يكن مجعولاً في زمان قطعاً فتستصحب ذلك ما لم يحصل اليقين بجعله.

و قد أورد عليه أوّلاً: بأنّ عدم الجعل المتيقن عدم محمولي و العدم المشكوك فيه هو العدم النعتي المنتسب إلى الشارع و لايمكن إثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولي إلّا على القول بالأصل المثبت.

و يمكن الجواب عنه بأنّ المستصحب إنّما هو العدم المنتسب إلى الشارع بعد ورود الشرع لما عرفت من أنّ جعل الأحكام كان تدريجياً فقد مضىٰ من الشريعة زمان لم يكن الحكم المشكوك فيه مجعولاً يقيناً فيستصحب ذلك (بأن نقول لم يكن هذا الحكم المشكوك مجعولاً للشارع و الآن كان كذلك) هذا مضافاً إلى أنّ الانتساب يثبت بنفس الاستصحاب.[١]

و ثانياً: بأن المحرك للعبد أعني الباعث أو الزاجر له إنّما هو التكليف الفعلي لا الإنشائي فالحكم الإنشائي مما لايترتب عليه أثر و من الواضح انّه لايمكن إثبات عدم التكليف الفعلي باستصحاب عدم الجعل إلّا على القول بالأصل المثبت.

---

(١) كما يقال إن الأعدام أعدام بعدم علل وجودها ولكن إذا استصحبت إلى زمان الشرع استند بقاء الأعدام إلى الشارع بنفس الاستصحاب لأن الانتساب من آثار نفس الاستصحاب لا المستصحب.

و يمكن الجواب عنه بالنقض و الحل أما الأول فبالنقض باستصحاب عدم النسخ و بقاء الجعل الذي لاخلاف في جريانه فلو كان نفي الحكم الفعلي بـاستصحاب عـدم الجـعل مـن الأصل المثبت كان إثبات الحكم الفعلي باستصحاب بقاء الجعل و عدم النسخ أيضاً كذلك.(١)

و أما الثاني بأن الإنشاء هو إبراز أمر اعتباري و الاعتبار كما يمكن تعلّقه بأمر فعلي يمكن تعلّقه بأمر متأخر مقيّد بقيود فليس جعل الحكم و إنشاؤه إلّا عبارة عن اعتبار شيء عـلى ذمة المكلف في ظرف خاص و يتحقق المعتبر بمجرد الاعتبار بل هما أمـر واحـد حـقيقة و الفرق بينهما اعتباري كالوجود و الايجاد فالحكم الفعلي هو الحكم الإنشائي مع فرض تحقق قيوده المأخوذة فيه.

و عليه فاستصحاب الحكم الإنشائي أو عدمه هو استصحاب الحكم الفعلي أو عدمه نعم مجرد ثبوت الحكم في عالم الاعتبار لايترتب عليه وجوب الإطاعة بحكم العقل قبل تحـقق موضوعه بقيوده في الخارج و ليس ذلك إلّا من جهة أنّ الاعتبار قد تـعلّق بـظرف وجـود الموضوع على نحو القضية الحقيقية من أول الأمر فمع عدم تحقق الموضوع لايكـون حكـم و تكليف على المكلف و بعد تحقق الموضوع بقيوده خارجاً لايكون المحرك إلّا نفس الاعـتبار السابق لا أمر آخر يسمى بالحكم الفعلي.

فتحصل بما ذكرناه إنّ الاستدلال بالاستصحاب على هذا التقريب ممـا لابأس به و عليه فلايبقى مورد للرجوع إلى البراءة الشرعية أو العقلية.(٢)

إن قلت: إنّ استصحاب عدم جعل الإلزام معارض باستصحاب عدم جـعل الترخـيص فإنا نعلم إجمالاً بجعل أحد الأمرين فيسقطان بالمعارضة و يرجع حينئذ إلى البراءة.

قلت: لامانع من جريان كلاالاستصحابين بعد ما لم يلزم مـن جـريانهما مخـالفة عـملية للتكليف الإلزامي فإذا ثبت عدم جعل الإلزام و عدم الترخيص بمقتضى الاستصحابين كـفى

(١) يمكن أن يقال بأن استصحاب عدم النسخ و بقاء الجعل ليس بلازم لإمكـان اسـتصحاب الحكـم الفـعلي مـن دون حاجة إلى استصحابين المذكورين.

(٢) و سيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

ذلك في نفي العقاب لأن استحقاقه مترتب على ثبوت المنع و لايحتاج نفيه إلى ثبوت الترخيص فإذا ثبت عدم المنع ينتفي العقاب ولو لم يثبت الترخيص إلى أن قال إن قلت: لايصح التمسك باستصحاب عدم الجعل في الشبهات الموضوعية لأن مورد الشبهة لم يجعل له الحكم بشخصه يقيناً إلى أن قال قلت: إن الأحكام المجعولة بنحو القضايا الحقيقية تنحل إلى أحكام متعددة بحسب تعدد أفراد موضوعاتها كما هو مبنى جريان البراءة في الشبهات الموضوعية إذ بدونه لايكون هناك حكم مجعول ليرفع بالبراءة الخ.

المرتبة الثانية:

هي المرتبة الفعلية و الحكم الشرعي في هذه المرتبة متقوم بتحقق الموضوع خارجاً لأن فعلية الحكم إنّما هي بفعلية موضوعه و مع انتفاء الموضوع خارجاً لايكون الحكم فعلياً.

و تقريب الاستدلال في هذه المرتبة بالاستصحاب باعتبار المرتبة الثانية للحكم و هي المرتبة الفعلية فيقال يستصحب عدم التكليف الفعلي المتيقن قبل البلوغ.

و قد أورد عليه أوّلاً: بأنه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه أو بأثره مجعولاً شرعيّاً و عدم التكليف أزلي غير قابل للجعل و ليس له أثر شرعي فإن عدم العقاب من لوازمه العقلية فلايجري فيه الاستصحاب.

و يمكن الجواب عنه بأن المعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب قابلاً للتعبد الشرعي و لاخفاء في أن عدم التكليف كوجوده قابل للتعبد و توهم أنه لابد من أن يكون المستصحب قابلاً للتعبد حدوثاً و العدم الأزلي لايكون حادثاً مدفوع بأن المعتبر كونه قابلاً للتعبد عند جريان الاستصحاب و في ظرف الشك فيكفي كون المستصحب قابلاً للتعبد بقاء و إن لم يكن قابلاً له حدوثاً.

و ثانياً: بأن المتيقن الثابت قبل البلوغ إنما هو عدم التكليف في مورد غير قابل له كما في الحيوانات و مثل ذلك لايحتمل بقاؤه بعد البلوغ و إنما المحتمل فيه عدم التكليف في المورد القابل له فلا معنى للتمسك بالاستصحاب.

و بعبارة أخرى العدم الثابت قبل البلوغ عدم محمولي و غير منتسب إلى الشارع و العدم بعد البلوغ عدم نعتي منتسب إلى الشارع و إثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولي مبني على القول بالأصل المثبت و لانقول به.

و يمكن أن يقال إنّ عدم التكليف في الصبي غير المميز و إن كان كما ذكره إلّا أنه ليس كذلك في المميز بل هو عدم التكليف في مورد قابل له و إنما رفعه الشارع عنه امتناناً.

هذا مضافاً إلى أنّ العدم المتيقن و إن كان أزلياً غير منتسب إلى الشارع[1] إلّا أنه يثبت انتسابه إليه بنفس الاستصحاب فإن الانتساب من الآثار المترتبة على نفس الاستصحاب لامن آثار المستصحب ليكون إثباته بالاستصحاب مبنياً على القول بالأصل المثبت و سنذكر في بحث الاستصحاب إنّ اللوازم التي لاتثبت بالاستصحاب إنما هي اللوازم العقلية أو العادية للمستصحب و أمّا اللوازم العقلية لنفس الاستصحاب فهي تترتب عليه إذ الاستصحاب بعد جريانه محرز بالوجدان فتترتب آثاره و لوازمه عليه عقلية كانت أو شرعية.

و ثالثاً: بأنه يعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة و المشكوكة ليصدق نقض اليقين بالشك عند عدم ترتيب الأثر حين الشك فإنه مع عدمه كان إثبات حكم المتيقن للمشكوك من اسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر و ذلك داخل في القياس لا في الاستصحاب.

و في المقام لااتحاد للقضية المتيقنة و المشكوكة من حيث الموضوع إذ الترخيص المتيقن ثابت لعنوان الصبي على ما هو ظاهر قوله ﷺ رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم و هو مرتفع بارتفاع موضوعه و المشكوك فيه هو الترخيص لموضوع آخر و هو البالغ فلامجال لجريان الاستصحاب.

---

(١) و لايخفى أنّ عدم التكليف قبل البلوغ ليس عدماً أزلياً بل هو العدم المنتسب إلى الشارع. فيستصحب و عليه فلامجال للإشكال المذكور.

قال السيّد المحقق الخوئيﷺ: و الإنصاف إنّ هذا الإشكال وارد على الاستدلال بالاستصحاب في المقام إلى أن قال لأنّ عنوان الصبي المأخوذ في الحكم بالترخيص في قوله ﷺ رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم مقوّم للموضوع في نظر العرف و لاأقل من احتمال ذلك و معه لامجال لجريان الاستصحاب بعد زواله بعروض البلوغ.(١)

و لايخفى عليك أنّ عنوان الصبي مقوّم للموضوع الدليلي و أمّا الموضوع الخارجي فهو باقٍ عرفاً فإنّ زيد بن عمرو مثلاً إذا لم يكن قبل بلوغه محكوماً بحكم و شككنا بعد بلوغه بأنه صار محكوماً بالحكم المذكور أم لاأمكن جريان الاستصحاب لبقاء الموضوع الخارجي عرفاً قال الشهيد الصدر لاشك في صحة إضافة الصبي بعد البلوغ الإباحة إلى نفسه و صدق أنّه بقاء للإباحة السابقة عرفاً و هذا دليل على انحفاظ الموضوع و وحدته و هو يكفي في جريان الاستصحاب انتهى.(٢) فتحصل أنّه يجوز استصحاب عدم التكليف الفعلي و معه لامجال لأدلة الاحتياط لحكومة الاستصحاب بالنسبة إليها.

نعم يشكل بعد تمامية الاستصحاب بأنه لايبقى مع جريان الاستصحاب موضوع لدليل البراءة و هو الشك لحكومة الاستصحاب على موضوع البراءة كما لايخفى.

و حيث إنه يجري الاستصحاب في تمام موارد الشبهات الحكمية فيلزم من جريانه لغوية أدلة البراءة مع أنّ هنا روايات تدل على البراءة كما عرفت.

و يمكن الجواب عنه أوّلاً: بأن الاستصحاب لايجري في جميع الموارد إذ مع توارد الحالتين لامجال لجريان الاستصحاب و هكذا لايجري الاستصحاب في موارد تغير الموضوع بحيث لاتبقى وحدة القضية المتيقنة و المشكوكة و أيضاً من لم يصل إليه الاستصحاب يبقى البراءة مفيدة في حقه.(٣)

و ثانياً: بأن المستفاد من أدلة الاستصحاب أنه تعبد و حكومة بإبقاء اليقين بالنسبة إلى

---

(١) مصباح الأصول ٢: ٢٨٨ ـ ٢٩٧.

(٢) مباحث الحجج ٢: ٧٠.

(٣) راجع مباحث الحجج ٢: ٧٣.

القواعد المخالفة لئلا يترتب آثار المخالف و لانظر لها إلى التعبد بإبقاء اليقين في قبال قواعد أخرى تدل على الآثار الموافقة معه كالمقام و لذا نقول بجريان القواعد المتوافقة مع جريان الاستصحاب لبقاء موضوعها فيجري قاعدة الطهارة مع استصحاب الطهارة و قاعدة الحلية مع استصحاب الحلية و هكذا و عليه فحكومة أدلة الاستصحاب تكون بإضافة القواعد و الأُصول المخالفة و هو فرع التعارض و التنافي بين مدلولي الدليلين فلايشمل القواعد الموافقة و لاأقل من الشك في تعميم الحكومة و معه لامجال لرفع اليد عن أدلة البراءة و مما ذكرناه يظهر أن جريان البراءة مع الاستصحاب لايتوقف على دعوى أنّ تقدم أدلة الاستصحاب من باب الأظهرية و الجمع العرفي لاالحكومة فإنّ من الواضح أنّ هذا إنّما يكون في فرض التنافي بين مفاد الدليلين و التعارض لا ما إذا كان مفادهما معاً التامين كما هو في المقام.[1]

و ذلك لما عرفت من إمكان الجواب عن الشبهة المذكورة على تقدير الحكومة أيضاً لأن الحكومة إضافية و ليست بمطلقة فلاتغفل.

فالأقوى هو جريان البراءة مع جريان استصحاب عدم الجعل أو استصحاب عدم التكليف الفعلي لتوافقهما و اختصاص الحكومة بالقواعد المخالفة كأصالة الاحتياط فلاتغفل.

(١) مباحث الحجج ٢: ٧٣ ـ ٧٢.

الخلاصة

الاستدلال بالاستصحاب

و من الوجوه التي أستدل بها على البراءة هو الاستصحاب و تقريب الاستدلال به على نحوين لأنّ الأحكام الشرعية لها مرتبتان .

المرتبة الأولى:

مرتبة الجعل والتشريع و الحكم الشرعي في هذه المرتبة متقوّم بفرض الموضوع لابتحقّقه فعلاً إذا التشريع غير متوقّف على تحقّق الموضوع خارجاً بل يصحّ جعل الحكم على موضوع مفروض الوجود على نحو القضيّة الحقيقيّة فصحّ تشريع القصاص على القاتل مثلاً و إن لم يقتل أحد أحداً إلى الأبد و في هذه المرتبة يمكن استصحاب عدم الجعل و التشريع ما لم يحصل اليقين بالجعل لأنّ الحكم المشكوك فيه مسبوق بعدم الجعل في زمان قطعا فيقال إنّ هذا الحكم المشكوك لم يكن مجهولاً للشارع و الآن كان كذلك.

و دعوى أنّ المحرّك للعبد أعني الباعث أو الزاجر له إنّما هو التكليف الفعلي لا الإنشائي فالحكم الإنشائي ممّا لايترتب عليه أثر و إثبات عدم التكليف الفعلي باستصحاب عدم الجعل لايمكن لأنّه مثبت.

مندفعة بأنّ الحكم الفعلي هو الحكم الإنشائي مع فرض تحقّق قيوده المأخوذة فيه و مع وحدتهما فلامجال لدعوى كون استصحاب عدم الجعل مثبتا.

فتحصّل أنّه لامانع من جريان الاستصحاب و مع جريانه لايبقى مورد للرجوع إلى البراءة الشرعيّة أو العقليّة.

لايقال: إنّ استصحاب عدم جعل الإلزام معارض باستصحاب عدم جعل الترخيص. و حيث نعلم إجمالاً بجعل أحد الأمرين يسقطان بالمعارضة و يرجع حينئذٍ إلى البرائة. لأنّا نقول لامانع من جريان كلا الاستصحابين ما لم يلزم من جريانهما مخالفة عملية للتكليف الإلزامي فإذا ثبت بالاستصحابين عدم جعل الإلزام و عدم جعل الترخيص كفى ذلك في نفي

العقوبة لأن استحقاقها مترتب على ثبوت المنع و لايحتاج إلى ثبوت الترخيص فإذا ثبت عدم المنع ينتفي العقوبة و لو لم يثبت الترخيص.

و بالجملة يجرى استصحاب عدم الجعل لعدم المانع منه و لافرق فيه بين الشبهة الحكمية و الشبهة الموضوعية لأنّ الأحكام المجعولة تكون بنحو القضايا الحقيقية فتنحلّ إلى أحكام متعددة بحسب تعدد أفراد موضوعاتها كما لايخفى.

المرتبة الثانية هي المرتبة الفعليّة و الحكم الشرعي في هذه المرتبة متقوّم بتحقّق الموضوع خارجا لأنّ فعلية الحكم إنّما هي بفعلية موضوعه و عليه فيمكن استصحاب عدم التكليف الفعلي المتيقن قبل البلوغ في ما إذا شك في حكم شيء بهذه المرتبة.

لايقال: إنّ المعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه أو بأثره مجعولاً شرعياً و عدم التكليف الأزلي غير قابل للجعل و ليس له أثر شرعي فإنّ عدم العقاب من لوازمه العقلية فلايجري فيه الاستصحاب **لأنا نقول:** بأنّ المعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب قابلاً للتعبّد الشرعي و لاخفاء في أنّ عدم التكليف كوجوده قابل للتعبد عند جريان الاستصحاب و في ظرف الشكّ.

و دعوى أنّ المعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة و المشكوكة ليصدق نقض اليقين بالشك عند عدم ترتيب الأثر حين الشكّ و في المقام لااتحاد من حيث الموضوع إذ الترخيص المتيقّن ثابت لعنوان الصبي على ما هو ظاهر قوله ﷺ رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم و هو مرتفع بارتفاع موضوعه و المشكوك فيه هو الترخيص لموضوع آخر و هو البالغ فلامجال لجريان الاستصحاب لأنه إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

مندفعة بأنّ عنوان الصبي مقوّم للموضوع الدليلى و أمّا الموضوع الخارجى فهو باق عرفاً فإنّ زيد بن عمرو مثلاً إذا لم يكن قبل بلوغه محكوماً بحكم و شككنا بعد بلوغه بأنّه صار محكوماً بالحكم المذكور أم لا أمكن جريان الاستصحاب لبقاء الموضوع الخارجي عرفاً.

فتحصل أنّ جريان استصحاب عدم التكليف الفعلي لاإشكال فيه و معه لامجال لأدلّة الاحتياط لحكومة الاستصحاب بالنسبة إليها كما لايخفى.

نعم يشكل بعد تمامية الاستصحاب بأنّه لايبقى مع جريان الاستصحاب موضوع لدليل البراءة أيضاً و هو الشكّ لحكومة الاستصحاب على موضوع البراءة كما أنّه حاكم بالنسبة إلى موضوع أدلّة الاحتياط فيلزم منه لغوية أدلّة البراءة مع أنّ هنا روايات تدل على البراءة.

و يمكن الجواب عنه بأنّ الاستصحاب لايجري في جملة من الموارد كتوارد الحالتين و موارد تغيير الموضوع بحيث لايبقى وحدة القضية المتيقنّة و المشكوكة و غير ذلك فلايلزم اللغوية بالنسبة إلى أدلّة البراءة هذا مضافاً إلى أنّ المستفاد من أدلّة اعتبار الاستصحاب أنّه معتبر شرعاً في قبال القواعد المخالفة لئلّا يترتب آثار المخالف و عليه فلانفي لها بالنسبة إلى القواعد الموافقة معه و عليه فيجري الاستصحاب مع القواعد الموافقة كالبراءة فلاتغفل.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الاستدلال بقاعدة قبح العقاب بلا بيان

ربما يستدل على البراءة بالعقل و المراد منه هو حكم العقل بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف بعد الفحص و اليأس عن الظفر بما يكون حجة عليه و هذا هي البراءة العقلية استدل بها الشيخ الأعظم و صاحب الكفاية و من تبعهما قدس الله أرواحهم و استشهد له الشيخ الأعظمؒ بحكم العقلاء كافة بقبح مؤاخذة المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلاً بتحريمه.(١)

و استشهد له صاحب الكفايةؒ بالوجدان حيث قال إنّ العقوبة و المؤاخذة بدون إقامة الحجة عقاب بلابيان و مؤاخذة بلابرهان و هما قبيحان بشهادة الوجدان.(٢)

و قد قرّب المحقق الإصفهانيؒ هذه القاعدة بأنّها حكم عقلي عملي بملاك التحسين و التقبيح العقليين و مأخوذ من الأحكام العقلائية التي حقيقتها ما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظاً للنظام و إبقاء للنوع و هي المسماة بالقضايا المشهورة و من الواضح ان حكم العقل بقبح العقاب بلابيان ليس حكما عقلياً عملياً منفرداً عن سائر الأحكام العقلية العملية بل هو من أفراد حكم العقل بقبح الظلم عند العقلاء نظراً إلى أنّ مخالفة ما قامت عليه الحجة خروج عن زيّ الرقيّة و رسم العبودية و هو ظلم من العبد إلى مولاه فيستحق منه الذم و العقاب كما أنّ مخالفته ما لم تقم عليه الحجة ليست من أفراد الظلم إذ ليس من زيّ الرقيّة أن لايخالف العبد مولاه في الواقع و في نفس الأمر فليس مخالفته مالم تقم عليه الحجة خروجاً عن زيّ الرقيّة حتى يكون ظلماً و حينئذ فالعقوبة عليه ظلم من المولى إلى عبده إذ الذم على ما لايذم عليه و العقوبة على ما لايوجب العقوبة عدوان محض و إيذاء بحت بلاموجب عقلائي فهو ظلم و الظلم بنوعه يؤدي إلى فساد النوع و اختلال النظام و هو قبيح من كل أحد بالإضافة إلى كل أحد ولو من المولى إلى عبده.

---

(١) فرائد الأصول: ٢٠٣.

(٢) الكفاية ٢: ١٧٩.

ثم قال ولكن لايخفى انّ المهم هو دفع استحقاق العقاب على فعل محتمل الحرمة مثلاً ما لم تقم عليه حجة منجزة لها و حيث إنّ موضوع الاستحقاق بالاخرة هو الظلم على المولى فمع عدمه لااستحقاق قطعاً و ضمّ قبح العقاب من المولى أجنبي عن المقدار المهم هنا و إن كان صحيحاً في نفسه.(١)

و لقد أفاد و أجاد ولكن لقائل أن يقول إن حكم العقل بقبح الظلم لايتوقف على وجود الاجتماع و النظام و ملاحظة تأثير الظلم في فساد النوع و اختلال النظام بل هو حكم عقلي مستقل ثابت ولو من دون نظام و اجتماع فجعل هذا الحكم ماخوذاً من القضايا المشهورة إن أراد به أنّ العقل لايحكم به مع قطع النظر عن دخله في النظام فهو ممنوع جداً إذ نجد من أنفسنا إدراك القبح المذكور ولو لم يكن اجتماع و هذا هو معنى كونه وجدانيا كما صرح به صاحب الكفاية و إن أراد به أنّ العقلاء يحكمون بذلك أيضاً فلاإشكال فيه بل هو كذلك ولكن الظاهر من كلامه هو الأول و هو كما ترى و كيف ما كان. فتحصل إنّ قبح العقاب بلابيان يكون من مصاديق البديهيات الأولية و هو حكم العقل بقبح الظلم و يكون منشأ لبناء العقلاء على دفع استحقاق العقاب على فعل محتمل الوجوب أو الحرمة ما لم تقم عليه حجة منجزة مع اعتراف المولى بعدم الإعلام.

ثم إنّه قد يشكل قاعدة قبح العقاب بلابيان بأمور منها أنها مصادرة قال الشهيد الصدر ﷺ: إنّ دعوى ان مخالفة تكليف تمّت عليه الحجة خروج عن زيّ العبودية فيكون ظلماً قبيحاً و أمّا مخالفة ما لم تتم عليه الحجة فليس ظلماً و لايستحق فاعله العقاب و اللوم مصادرة إذ ماذا يراد بالحجة إذ لو اريد بها ما يصحح العقاب كانت القضية بشرط المحمول و إن أُريد بها العلم فهو أول الكلام فيكون الدليل عين المدعى نفسه و بمنهجة غير فنيّة لأنه التزم فيها بأن مرجع قضايا الحسن و القبح إلى قاعدة أولية بديهية هي حسن العدل و قبح الظلم.

و قد تقدم في بحث الدليل العقلي أنّ قضية قبح الظلم و حسن العدل لايمكن أن تكون

(١) نهاية الدراية ٢: ١٩٠ ـ ١٩١.

أولية لأن الظلم عبارة عن سلب ذي حق حقه فلابد من تشخيص الحق الذي هو من مدركات العقل العملي نفسه في المرتبة السابقة عليه.(١)

حاصل الإشكال إنّ ما ذهب إليه المشهور من أنّ مخالفة التكليف الذي تمت عليه الحجة ظلم دون مخالفة تكليف لم تتم عليه الحجة فإنها ليست بظلم منظور فيه لأن مرادهم من الحجة إن كان ما يصحح العقوبة صارت القضية هي القضية بشرط المحمول و إن كان مرادهم منها هو العلم أو العلمي (والمقصود إنّ كل تكليف يدل عليه العلم أو العلمي يكون مخالفته ظلماً بخلاف كل تكليف لم يكن كذلك) فالقضية أول الكلام و الدليل عين المدعى و هي مصادرة و إن ادعى أنّ القضية من البديهيات الأولية فهي ممنوعة بعد كون الظلم و العدل من مدركات العقل العملي و هما مقدمان على تعلّق الحكم تقدم الموضوع على الحكم.

و يمكن الجواب عنه بأن الدعوى هي أنّ قضية حسن العدل و قبح الظلم من الوجدانيات البديهية و لاتحتاج إلى الاستدلال حتى يقال إنّ القضية المستدل بها هي القضية بشرط المحمول أو يكون الدليل عين المدعي و لامنافاة بين كون القضية بديهية و بين تقدم تشخيص الحق و الظلم و العدل على تعلّق التقبيح و التحسين بهما لأن تشخيص الحق و الظلم و العدل أيضاً من البديهيات و ترتب الحكم البديهي على الموضوع البديهي لاينافي بديهية القضية كما لايخفى.

ثم المراد من الحجة في القضية المذكورة هو ما يمكن الاحتجاج به و هو البيان لاعنوان ما يصحح العقوبة حتى يوجب أن تكون القضية بشرط المحمول.

و حاصل القضية ان مخالفة التكليف الذي كان معلوما بالعلم أو العلمي ظلم و خروج عن زيّ العبودية لقيام الحجة عليه بخلاف ما إذا لم يكن كذلك لعدم قيام الحجة عليه فليست بظلم بل العقوبة عليها عقوبة بلاحجة و ظلم و الاحتمال عند العقلاء حيث ليس بحجة فهو بحكم عدم البيان و لاينبغي أن يكتفي المولى بما لايراه العقلاء حجة و القاضي في

---

(١) مباحث الحجج ٢: ٢٧.

ذلك هو الوجدان فلامجال بعد وجدانية القضية و بديهيتها لدعوىٰ أنها مصادرة و الدليل عين المدعى فتدبر.

و **منها:** أنها مناف مع حق الطاعة لما ذكره الشهيد الصدر؈ أيضاً من أنّ المحققين من علماء الأُصول قد فصّلوا بين أمرين **أحدهما:** مولوية المولى و حق طاعته و اعتبروا المولوية و حق الطاعة كلياً متواطئاً لاتقبل الزيادة و النقصان و ليست ذات مراتب و هي عبارة عن حق طاعة كل تكليف يصدر عن المولى واقعاً إذا تمت عليه الحجة و البيان.

و **الثاني:** ميزان الحجية و المنجزية فقالوا بأن البحث في أصل المولوية موضعه علم الكلام و أمّا البحث عن ميزان الحجية فهو وظيفة البحث الأُصولي.

و في هذا المجال بينوا قاعدتين **أحدهما:** حجية القطع و إن كل حجة لابد و أن ترجع إلى القطع و الحجية ذاتية للقطع.

و **الثانية:** انتفاء الحجية بانتفاء القطع لأنه من مستلزمات كون الحجية ذاتية للقطع و هذا هو قاعدة قبح العقاب بلابيان و ترتب على ذلك أنّ الظن بنفسه لايمكن أن يكون حجة فلابد لكي يكون حجة من جعل جاعل و عندئذٍ نواجه حيرة في أن جعل الجاعل كيف يجعل الظن حجة و منجزاً و هل ذلك إلّا تخصيص في حكم العقل بقبح العقاب بلابيان مع أن أُحكام العقل غير قابلة للتخصيص و من هنا برزت اتجاهات جعل الطريقية و العلمية للحكومة على حكم العقل و قال بعضهم بأنّ العقاب على مخالفة الحكم الظاهري المقطوع به لاالواقعي إمّا مطلقاً أو في خصوص ما لم يجعل له العلمية كقاعدة الاحتياط الشرعية.

و قد أوضحنا مفصلاً في بحوث القطع انّ هناك خطأً اساسياً في هذا الطرز من التفكير حيث فصل بين الحجية و المولوية مع أنه لافصل بينهما بل البحث عن الحجية بحث عن حدود المولوية بحسب الحقيقة لأن المولوية عبارة عن حق الطاعة و حق الطاعة يدركه العقل بملاك من الملاكات كملاك شكر المنعم أو ملاك الخالقية أو المالكية ولكن حق الطاعة له مراتب و كلما كان الملاك أكد كان حق الطاعة أوسع.

فقد يفرض بعض المراتب من منعمية المنعم لايترتب عليه حق الطاعة إلّا في بعض التكاليف المهمة لا في كلها و قد تكون المنعمية أوسع بنحو يترتب حق الطاعة في خصوص التكاليف المعلومة و قد تكون مولوية المولى أوسع دائرة من ذلك بأن كانت منعميته بدرجة يترتب عليه حق الطاعة حتى في المشكوكات و المحتملات من التكاليف.

فهذا بحسب الحقيقة سعة في دائرة المولوية إذن فالحجية ليست شيئاً منفصلاً عن المولوية و حق الطاعة و مرجع البحث في قاعدة قبح العقاب بلابيان إلى البحث عن أنّ مولوية المولى هل تشمل التكاليف المحتملة أم لا.

و لاشك أنه في التكاليف العقلائية عادة تكون المولوية ضيقة و محدودة بموارد العلم بالتكليف و أمّا في المولى الحقيقي فسعة المولوية و ضيقها يرجع فيها إلى حكم العقل تجاه الخالق سبحانه و مظنوني إنّه بعد الالتفات إلى ما بيناه لايبق من لايقول بسعة مولوية المولى الحقيق بنحو تشمل حتى التكاليف الموهومة و من هنا نحن لانرى جريان البراءة العقلية.(١)

و فيه **أولاً**: أن الموالي العرفية أيضاً مختلفون في سعة المولوية وضيقها و بعضهم أوسع حقاً من الآخرين و مع ذلك لايحكم العقلاء بالنسبة إلى ذلك البعض بوجوب مراعاة التكاليف الموهومة بعد الفحص عنها و عدم وجدان حجة عليها بل يجعلون احتمال التكليف كالعدم و العقاب عليه عقاباً بلا بيان فكما أنّ العقلاء لايحكمون بذلك بالنسبة إلى بعض الموالي فكذلك لايحكمون بذلك بالنسبة إلى طاعة المولى الحقيقي من دون تفاوت. و **ثانياً**: إنّ إيجاب الاحتياط في جميع الأمور بمجرد الاحتمال ولو كان الاحتمال وهمياً لايناسبه حكمة الرب المتعال بل هو خلافها لأن الإيجاب المذكور يكون حرجياً و صعباً لايتحمله الناس عادة بل يلزم منه الاختلال فلامعنى لتقبيح تركه عقلاً و أهمّية مراتب المولوية و أكبرية حق المولى الحقيقي توجب أهمية الامتثال بالنسبة إلى خطاباته المعلومة لامراعاة الخطابات

(١) مباحث الحجج ٢: ٢٣ ـ ٢٤.

المحتملة أو الموهومة مع كونها خلاف الحكمة و حرجياً و مخلاً بالأمور و بالجملة وجوب الاحتياط و لو في المحتملات مزاحم بالعسر و الحرج و الاختلال و هو لايناسب الشريعة السمحة السهلة و لو فرضنا بناء العقلاء عليه في خطابات الموالي و العبيد فلا يعمّ الخطابات الشرعية لأنّ بناء الشارع على السهولة و السمحة.

و ثالثاً: أنّ ما يحتج به لزم أن يكون أمراً يعرفه العقلاء لذلك و الاحتمال عندهم لايصلح لذلك إذ طريقة العقلاء في طاعة المولى مطلقاً على لزوم الإتيان و الترك فيما إذا قام العلم أو العلمي عليهما و أما إذا فحصوا ولم يعثروا على ذلك فهم يرخصون المكلف في عدم الإتيان أو الفعل ولو مع احتمال الوجوب في الأول و الحرمة في الثاني و يرون المؤاخذة عليه مواخذه بلاحجة و يقبحونه لأنّ احتمال التكليف عندهم كعدمه نعم لو أمر المولى في بعض الموارد بمراعاة الاحتياط في المحتمل كان ذلك مما تقوم الحجة عليه و يلتزمون بمراعاة ذلك.

و هذه الطريقة ارتكازي لعرف العقلاء و لايعدلون عنه في الإطاعة و المعصية و هذا هو المعبر عنه بقبح العقاب بلابيان و لامجال لاكتفاء الشارع بالاحتمال مع أنّ العقلاء لايرونه حجة لأن عذرهم باقٍ على حاله و يشهد لذلك أنّ الشارع المقدس لم يعين طريقة أخرى في أوامره و نواهيه بل قرّر ما يراه عرف العقلاء حجة حيث قال عزّوجلّ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾.[1]

و قال عليه السلام إنّ الله يحتج على العباد بما آتاهم و عرفهم[2]

فاللازم في الاحتجاج هو بعث الرسل و إيصال الخطابات و إتيانها و تعريف المقاصد و المرادات و لايكفي الاحتمال.

و رابعاً: أنّه لو سلمنا أن المولوية الذاتية المطلقة تكون مقتضية للإطاعة المطلقة ولكن ليس هذا الطلب في جميع المراتب وجوبياً كما لايخفى. ثم دعوى أن قاعدة قبح الظلم قد أخذ

---

(١) الاسراء / ١٥.

(٢) الكافي ١: ١٦٤ باب حجج الله على خلقه ح ٤.

في موضوعها عنوان الظلم و هو عبارة عن سلب ذي الحق حقه ففي المرتبة السابقة لابد من افتراض حق الآمر على المأمور لكي نفترض مخالفته سلباً لحقه و إلّا لم يكن ظلماً فإن أريد إثبات ذلك بنفس تطبيق قاعدة قبح الظلم كان دوراً و إن أريد بعد الفراغ عن ثبوت حق الطاعة و المولوية على العبد تطبيق هذه القاعدة فهو مستدرك و حشو من الكلام إذ بعد الفراغ عن حق الطاعة للمولى على العبد و بعد افتراض وجدانية القطع لدى القطع فلانحتاج إلى شيء آخر.[١]

مندفعة بأن حق الآمر على المأمور و المولى على المولى عليه مفروض في الرتبة السابقة بعد وضوح منعميته و مولويته و ربوبيته.

و صدق الظلم على سلبه لايأتي من ناحية المحمول و هو التقبيح حتى يكون دورياً بل هو من ناحية كون الحق مما تقتضيه المنعمية و المولوية و الربوبية و من المعلوم أنّ سلب الحق المذكور مع وجود مقتضيه من المنعمية و نحوها يكفي في صدق الظلم فإذا ثبت الموضوع و هو الظلم يترتب عليه القبح و بعد حكم العقل بالقبح لزم التزام العبد بمراعاة هذا الحق و عليه فالاحتياج إلى المحمول بعد ثبوت الظلم واضح لأن الموضوع و هو الظلم لايكون عين التقبيح بل يقتضي التقبيح و عليه تقبيح الظلم ليس بمستدرك كما لايخفى.

و أمّا دعوى أن الاحتمال بنفسه بيان و مع احتمال التكليف لامجال لقاعدة قبح العقاب بلابيان لأن العبد كما يحتاط في موارد احتمال الإرادة الفاعلية لنفسه ما لم يزاحم بجهة أخرى من حرج و نحوه يجب عليه بالأولوية أن يحتاط في موارد احتمال الإرادات الآمرية لمولاه و إلّا كان ذلك نقصاً في مقام عبوديته حيث لم يجعل نفسه بمنزلة جوارح المولى.

فهي مندفعة بما أفاد شيخنا الأستاذ الأراكي من أنّ المطلوب في حق الفاعل ليس إلّا نيل أغراضه فلهذا يحتاط في مورد الاحتمال و أمّا العبد فليس المهم في حقه إلّا إقامة الحجة في جواب المولى و لاشبهة في أن عدم العلم حجة مقبولة من العبد.[٢]

---

(١) مباحث الحجج ١: ٢٨.

(٢) حاشية الدرر: ٤٢٧.

و الوجه في أنّ عدم العلم حجة مقبولة من ناحية العبد انّ الاحتمال ليس ببيان عندهم بل هو كالعدم فالعقوبة مع الاحتمال عقوبة بلابيان و لايجوز أن يكتفي المولى في الحجة بنفس الاحتمال لأن عرف العقلاء لايرونه حجة و اللازم في الاحتجاج هو انقطاع العذر بما يراه العقلاء حجة و سيأتي إن شاء الله تعالى بقية الكلام عند استدلال القائلين بالاحتياط بالوجه العقلي.

و منها: أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان على فرض تماميتها محكومة لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل و ذلک لما يقال من أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلي و معه لامورد لقاعدة قبح العقاب بلابيان لكفاية قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل للبيان فلاتقبح المؤاخذة بعد هذا البيان.

يمكن أن يقال إن أريد من الضرر المحتمل العقوبة فقد أجيب عنه بوجوه منها ما أجابه الشيخ الأعظم‰ بأن الحكم المذكور على تقدير ثبوته لايكون بياناً للتكليف المجهول المعاقب عليه و إنّما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية و إن لم يكن في مورده تكليف في الواقع فلو تمت عوقب على مخالفتها و إن لم يكن تكليف في الواقع لاعلى التكليف المحتمل على فرض وجوده فلاتصلح هذه القاعدة لورودها على قاعدة القبح المذكورة بل قاعدة القبح واردة عليها لأنها فرع احتمال الضرر أعني العقاب و لااحتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان فمورد قاعدة دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت العقاب فيه ببيان الشارع للتكليف فردد المكلف به بين أمرين كما في الشبهة المحصورة و ما يشبهها.(١)

حاصله أن قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل من القواعد الكلية الظاهرية و تكون متكفّلة للعقوبة على مخالفة التكليف المحتمل بما هي كذلك و إن لم يكن في مورده تكليف في الواقع فهذه القاعدة كالأصول العملية و عليه فلاتصلح لأن تكون بياناً للتكليف المجهول و مع كونها ظاهرية لايرتفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلابيان و مع عدم ارتفاع موضوع

---

(١) فرائد الأصول: ٢٠٣.

قاعدة قبح العقاب بلابيان تجري و تحكم هذه القاعدة بعدم ملازمة العقاب للتكليف المجهول لعدم وصوله و عدم بيانه فإذا حكمت هذه القاعدة بذلك فلاعقاب و لاضرر بالنسبة إلى هذا التكليف المجهول و مع عدم العقاب و الضرر لايبقى موضوع لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لأنّ قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل فرع احتمال الضرر أعني العقاب و هو منفي بقاعدة قبح العقاب بلابيان.

و لايخفى ما فيه فإن الوجوب النفسي في قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل أي العقوبة يستلزم منه تعدد العقاب عند مصادفة احتمال التكليف للواقع و لايمكن الالتزام بذلك في هذه القاعدة و غيرها.

قال السيّد المحقق الخوئيﷺ: إنّ احتمال التكليف لايزيد على القطع به و لاتعدد للعقاب مع القطع بالتكليف فكيف مع احتماله.[١]

و **منها**: ما أجابه السيّد المحقق الخوئيﷺ من أنّ وجوب دفع الضرر المحتمل إرشادي بمعنى أن العقل يحكم و يرشد إلى تحصيل المؤمن من عقاب مخالفة التكليف الواقعي على تقدير تحققه و الفرق بينه و بين الوجوب الطريقي أنّ الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب ولو لاه لما كان العقاب محتملاً بخلاف الوجوب الإرشادي فإنّه في رتبة لاحقة عن احتمال العقاب إذ لو لااحتمال العقاب لما كان هنا إرشاد من العقل إلى تحصيل الأمن منه.

و بذلك ظهر انّ مورد كل من القاعدتين أي قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل و قاعدة قبح العقاب بلابيان مغاير لمورد الآخر و لاتنافي بينهما لعدم اجتماعهما في مورد واحد أبداً.

فإن احتمل العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل بأن كان التكاليف المحتمل منجزاً على تقدير ثبوته واقعاً كما في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي و الشبهة الحكمية قبل الفحص كان مورد لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل إرشاداً إلى تحصيل المؤمن و لامجال فيه لجريان قاعدة قبح العقاب بلابيان.[٢]

---

(١) مصباح الأُصول ٢: ٢٨٥.

(٢) و ذلك لوجود البيان مع وجود العلم الإجمالي و احتمال البيان في الشبهة الحكمية قبل الفحص.

و إن لم يحتمل العقاب مع قطع النظر عن وجوب دفع الضرر المحتمل مع احتمال التكليف فإنّ احتمال التكليف لايستلزم احتمال العقاب كما في الشبهة الحكمية بعد الفحص فيما إذا لم يكن هناك منجز خارجي من علم إجمالي أو إيجاب احتياط أو غيرهما كان مورداً لقاعدة قبح العقاب بلابيان و لامجال فيه لجريان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل و بعبارة أخرى مورد وجوب دفع الضرر المحتمل فرض وصول التكليف تفصيلا أو إجمالاً بنفسه أو بطريقه كما في أطراف العلم الإجمالي و الشبهة قبل الفحص و موارد وجوب الاحتياط الشرعي و مورد قاعدة قبح العقاب بلابيان هي الشبهة بعد الفحص و اليأس عن الحجة على التكليف فلاتوارد بين القاعدتين في مورد واحد.[1]

و لايخفى عليك أنّ عدم استلزام احتمال العقوبة مع احتمال التكليف محتاج إلى الإثبات فمع عدم إثبات ذلك احتمال العقوبة باحتمال التكليف موجود و مع وجود الاحتمال المذكور تجري قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل كما تجري قاعدة قبح العقاب بلابيان و عليه فتتوارد قاعدتان على مورد واحد و هو احتمال العقوبة فتدبر.

و منها: ما أجابه المحقق الإصفهاني‌ؒ من أنّ قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل إمّا موضوعها غير محرز و إمّا تكون محكومة لقاعدة قبح العقاب بلابيان حيث قال إنّ موضوع قاعدة دفع الضرر المحتمل إن كان احتمال العقوبة لاعلى تقدير (أي لا على تقدير المراجعة إلى القاعدتين) فاحتمال العقوبة قبل المراجعة إلى القاعدتين في نفسه غير ملازم لاحتمال التكليف لما مرّ من أنّ الملازمة بين الاحتمالين فرع الملازمة بين المحتملين و الملازمة بين العقوبة و مخالفة التكليف غير ثابتة قبل المراجعة حتى تورث التلازم بين احتمال العقوبة و احتمال التكليف فلااحتمال للعقاب بل للتكليف فقط.

و بعد المراجعة إلى القواعد العقلية فقاعدة قبح العقاب تنفي الملازمة بين التكليف و استحقاق العقوبة على مخالفته بما هو بل تفيد أنّ الملازمة إنّما تكون بين التكليف الذي قامت

---

(١) مصباح الأصول ٢: ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

عليه الحجة و استحقاق العقوبة فالاستدلال بقاعدة قبح العقاب بلابيان للجزم بعدم العقوبة لاللفراغ عن حكم العقاب المحتمل لاعلى تقدير إذ المفروض عدم احتمال العقاب لاعلى تقدير بمجرد احتمال التكليف لأنه فرع إحراز الملازمة بين المحتملين.

و إن كان موضوع قاعدة دفع المحتمل أعم من الاحتمال على تقدير و لا على تقدير لأن ملاكه أعم كما هو واضح فاحتمال التكليف ملازم لاحتمال العقوبة لاحتمال الملازمة واقعاً بين مخالفة التكليف و استحقاق العقوبة فالموضوع محرز قبل المراجعة إلى القاعدتين.

و حينئذ فتقديم قاعدة قبح العقاب بلابيان على قاعدة دفع الضرر المحتمل لأجل أنّ قاعدة دفع الضرر المحتمل حكم في فرض الاحتمال و قاعدة قبح العقاب بلابيان حيث تنفي الملازمة بين مخالفة التكليف الواقعي و استحقاق العقوبة فهي رافعة للاحتمال بتّاً بحيث لايحتمل العقوبة على تقدير لإبطال التقدير بقاعدة قبح العقاب فهي واردة على قاعدة دفع الضرر المحتمل.(١)

والحاصل أنّ موضوع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل (بناء على ان المراد من الضرر هو العقوبة) هو احتمال العقوبة و هذا الموضوع أي احتمال العقوبة فرع وجود الملازمة بين العقوبة و مخالفة التكليف الواقعي فلو قطعنا النظر عن الملازمة المذكورة فالموضوع غير محرز و مع عدم إحراز الموضوع لامحال للتمسك بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل ولو لاحظنا وجود الملازمة المذكورة فالقاعدة جارية لوجود موضوعها و هو احتمال العقوبة ولكنها محكومة لجريان قاعدة قبح العقاب بلابيان إذ مع جريان قاعدة قبح العقاب بلابيان لايبقى موضوع للأخرى.

فإنّ قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل حكم بوجوب الدفع في فرض احتمال العقوبة و الاحتمال المذكور ليس إلّا على تقدير وجود الملازمة بين مخالفة التكليف الواقعي و استحقاق العقوبة و لامجال للاحتمال المذكور بعد كون قاعدة قبح العقاب بلابيان رافعة للملازمة بين التكليف الواقعي الذي لم يصل و بين استحقاق العقوبة.

---

(١) نهاية الدراية ٢: ١٩١ ـ ١٩٢.

و بعبارة أخرى احتمال العقوبة الذي هو موضوع لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل موقوف على وجود الملازمة بين التكليف الواقعي الذي لم يصل و استحقاق العقوبة و قاعدة قبح العقاب تنفي الملازمة المذكورة و مع نفي هذه الملازمة لايبقى الموضوع لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.

لايقال: إنّ قاعدة دفع الضرر المحتمل تصلح أيضاً لأن تكون بياناً **لأنا نقول:** لامجال لذلك لأنه مستلزم للدور إذ بيانيتها فرع تحقق موضوعها و تحقق موضوعها فرع عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلابيان الرافعة لموضوعها و عدم جريانها فرع بيانية قاعدة دفع الضرر المحتمل فبيانية قاعدة دفع الضرر متوقفة على بيانيتها و هي دور فيستحيل كون قاعدة دفع الضرر بياناً.

لايقال: إنّ الدور المذكور يتصور أيضاً في طرف قاعدة قبح العقاب بلابيان بعد فرض صلاحية قاعدة دفع الضرر المحتمل للبيانية في نفسها بتقريب أنّ جريان قاعدة قبح العقاب بلابيان فرع موضوعها و هو عدم البيان و هو موقوف على عدم بيانية قاعدة دفع الضرر المحتمل و عدم بيانيتها موقوف على عدم موضوعها و عدم موضوعها موقوف على جريان قاعدة قبح العقاب بلابيان و جريان قاعدة قبح العقاب بلابيان موقوف على عدم بيانية قاعدة دفع الضرر المحتمل فعدم بيانيتها موقوف أيضاً على عدم بيانيتها و هي دور فكما انّ بيانيتها دورية كذلك عدمها.

لأنا نقول: كما حققه المحقق الإصفهاني ؒ انّ قاعدة دفع الضرر المحتمل في نفسها لاتصلح للبيانية حتى يرتفع بها موضوع قاعدة قبح العقاب بلابيان لأن المراد بالبيان المأخوذ عدمه في موضوعها ما يصحح المؤاخذة على مخالفة التكليف كالعلم التفصيلي و الاجمالي و الخبر المجعول منجزاً للواقع و اشباه ذلك و هذا المعنى غير متحقق بقاعدة دفع الضرر المحتمل لأنها إمّا حكم إرشادي من العقل بدفع العقاب المحتمل ترتبه على التكليف الواقعي المحتمل كما هو ظاهر العلماء أو قاعدة كلية ظاهرية متكفلة للعقوبة على مخالفة

التكليف المحتمل بما هي كذلك و إن لم يكن في مورده تكليف في الواقع كما هو صريح شيخنا العلامة الأنصاري ﷺ في خصوص هذا البحث من الرسائل.

و على اي حال فهي ليست مصححة للمؤاخذة على مخالفة التكليف الواقعي المحتمل (حتى يصدق البيان بوجودها) أمّا على الأول فلأن استحقاق المؤاخذة مفروض في موضوعها (قاعدة دفع الضرر المحتمل) لأنه ناشٍ من حكمها فهذا الاستحقاق المفروض الثبوت لابد من أن يكون بسبب مصحح للمؤاخذة غير هذه القاعدة فلذا ينحصر موردها في صورة العلم الإجمالي بالإضافة إلى كل من الطرفين أو بالإضافة إلى الخبر المنجز للواقع على تقدير مصادفته و أشباه ذلك.

و أما في ما نحن فيه فحيث لم يفرض فيه وجود المصحح فالقاعدة غير صالحة في نفسها للبيانية و أما على الثاني فلأنها على الفرض مصحح للمؤاخذة على مخالفة التكليف المحتمل بما هي مخالفة له مع قطع النظر عن الواقع فكيف يعقل أن تكون بياناً مصححاً للمؤاخذة على الواقع.

و حيث إنّ عنوان القاعدة دفع الضرر المحتمل فموضوع هذا الحكم مما فرض فيه الوقوع في العقاب على تقدير ثبوته فلايعقل أن يكون هذا الحكم طريقياً لأن المنجز لايتنجز فيستحيل أن يكون هذا الحكم العقلي طريقياً بل إذا فرض هناك حكم فهو حكم نفسي حقيقي يترتب على مخالفته العقاب و هو أجنبي عن تنجيز الحكم الواقعي المجهول.

و حيث عرفت أنها لاتصلح أن يكون بياناً في نفسها فلايعقل أن يكون في نفسها رافعة لموضوع قاعدة قبح العقاب بلابيان بل رافعة لحكمها على تقدير سلامة موضوع نفسها فتدبره فإنه حقيق به.(١)

و عليه فتقديم قاعدة وجوب دفع الضرر على قاعدة قبح العقاب بلابيان مع عدم صلاحيتها للبيان لزم أن يكون من باب التخصيص على تقدير سلامة موضوع نفسها لأن

---

(١) نهاية الدراية ٢: ١٩٢.

موضوع قاعدة قبح العقاب بلابيان محفوظ و التخصيص متوقف على سلامة موضوع نفس قاعدة وجوب دفع الضرر و حيث إنّ المفروض عدم المصحح للعقوبة لاموضوع لقاعدة وجوب دفع الضرر حتى يخصص حكم قاعدة قبح العقاب بلابيان فلاتغفل.

و بعبارة أخرى إنّ تحقق موضوع قاعدة قبح العقاب بلابيان بعد فقدان العلم و العلمي وجداني بخلاف موضوع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل فان العقوبة لاتحتمل إلّا من ناحية سبب مصحح للمؤاخذة و لاسبب له إلّا إذا حصل العلم الإجمالي فإنّه بالإضافة إلى كل واحد من الأطراف منجزاً فمع العلم الإجمالي يتحقق احتمال العقوبة و استحقاقها بالنسبة إلى كل طرف من أطرافها.

أو إلّا إذا ورد الخبر المنجز للواقع على تقدير مصادفته و أشباه ذلك فإنّ مع قيام الخبر يتحقق احتمال العقوبة و استحقاقها على تقدير المصادفة و المفروض هو عدم وجود هذه الأسباب المصححة و نفس الحكم في هذه القاعدة و هو وجوب الدفع لايثبت موضوعه أيضاً كما هو الواضح.

[watermark]

فهذه القاعدة لامورد لها بعد عدم سبب مصحح للمؤاخذة بخلاف العكس فإنّ قاعدة قبح العقاب بلابيان جارية بالوجدان لوجود موضوعها و هو عدم البيان و ترفع احتمال العقوبة الذي لامصحح له من ناحية التكليف الواقعي بصراحة نفي الملازمة بينه و بين العقوبة و عليه فمع قاعدة قبح العقاب بلابيان ينتفي احتمال العقوبة الذي لامصحح له على فرض ثبوته فلاموضوع لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل بأي معنى كان سواء قلنا بأن موضوعها هو احتمال له سبب مصحح أو قلنا بأن موضوعها الأعم فالأول لاموضوع لها بنفسها إذ لاسبب مصحح له على الفرض و الثاني يرتفع بجريان قاعدة قبح العقاب بلابيان لو فرضنا أنّ موضوعها مطلق احتمال العقوبة ولو لم يكن له سبب مصحح.

قال سيدنا الإمام المجاهدﷺ: إنّ القياس في قاعدة قبح العقاب بلابيان مركب من صغرى وجدانية و كبرى برهانية فالنتيجة المتحصلة منها قطعية بتيّة و أما القياس في

قاعدة وجوب دفع الضرر ليس كذلك فإنّ الصغرى فيه ليس أمراً وجدانياً فعلياً بل صحة صغراه يتوقف على أمور: إمّا تقصير العبد في الفحص عن تكاليفه أو كون المولى غير حكيم أو غير عادل أو كون العقاب بلابيان أمراً غير قبيح فلأجل واحد من هذه الأمور يصير العقاب محتملاً و المفروض عدم تحقق واحد منها فظهر أن الصغرى في قاعدة قبح العقاب وجدانية قطعية فعلية أما الصغرى في قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل معلقة على تحقق واحد هذه الأمور و المفروض عدم تحققها و لاشك عندئذ في حكومة القياس المنظم من المقدمات الفعلية على المتوقف على أمور لم يحصل واحد منها بمعنى أنّ قياس قاعدة قبح العقاب بلابيان دافع لصغرى قياس وجوب دفع الضرر المحتمل.

و لعله إلى ذلك ينظر كلمات القوم و إلّا فظاهر كلماتهم من ورود إحدى الكبريين على الأخرى غير صحيح فإنّ النزاع ليس بين الكبريين بل صحتهما مما لاإشكال فيه و صدقهما لايتوقف على وجود مصداق لصغراه إذ العقاب بلابيان قبيح كان بيان في العالم أولا كما أن دفع الضرر المحتمل واجب كان الضرر في العالم أولاً فاحتمال الضرر في بعض الموضوعات و تحقق البيان كذلك غير مربوط بحكم الكبريين و موضوعهما فلايكون إحدى الكبريين واردة أو حاكمة على الأخرى قط بل أحد القياسين بعد تمامية مقدماته وجداناً أو برهاناً يدفع صغرى القياس الآخر بالبيان المتقدم.(١)

هذا كله فيما إذا كان المراد من الضرر في قاعدة وجوب دفع الضرر هو العقوبة الأخروية و قد عرفت أنه لامجال لاحتمال العقوبة في نفسه إن أريد بالاحتمال ما له سبب مصحح كما يقتضيه كون وجوب الدفع إرشادياً و إن أريد به الأعم فلامجال له أيضاً لحكومة قاعدة قبح العقاب بلابيان عليه و أما إذا أريد من الضرر غير العقاب الأخروي من الضرر الدنيوي الذي لايتوقف ترتبه على العلم أو العلمي فلاحاكم حينئذ على قاعدة دفع الضرر المحتمل لاختصاص قاعدة قبح العقاب بالضرر الأخروي و هو العقوبة و عليه فمقتضى وجوب

---

(١) تهذيب الأصول ٢: ١٩٠ـ ١٩١.

الدفع هو لزوم الاجتناب عن موارد الضرر المحتمل ولكن يمكن أن يقال كما أفاد شيخنا الأعظم‏ﷺ إنّ الضرر (الدنيوي) و إن كان محتملاً لا يرتفع احتماله بقبح العقاب إلّا أنّ الشبهة من هذه الجهة موضوعية لايجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريين فلو ثبت وجوب دفع المضرة المحتملة فكان هذا مشترك الورود فلابد على كلا القولين اما من منع وجوب الدفع و إمّا من دعوى ترخيص الشارع و إذنه فيما شك في كونه من مصاديق الضرر.[1]

هذا مضافاً إلى إمكان المناقشة في كبروية القاعدة كما أفاد في الكفاية حيث قال إنّ المتيقن من الضرر الدنيوي فضلاً عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعاً و لاعقلاً ضرورة عدم القبح في تحمل بعض المضار ببعض الدواعي عقلاً و جوازه شرعاً مع أن احتمال الحرمة أو الوجوب لايلازم احتمال المضرة.

و إن كان ملازماً لاحتمال المفسدة أو ترك المصلحة لوضوح انّ المصالح و المفاسد التي تكون مناطات الأحكام و قد استقل العقل بحسن الأفعال التي تكون ذات المصالح و قبح ما كان ذات المفاسد ليست براجعة إلى المنافع و المضار و كثيراً ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر نعم ربما يكون المنفعة أو المضرة مناطاً للحكم شرعاً و عقلاً (ولكن لايثبت به الكلية).

إن قلت نعم ولكن العقل يستقل بقبح الإقدام على ما لايؤمن مفسدته أو أنّه كالاقدام على ما علم مفسدته كما استدل به شيخ الطائفة‏ﷺ على أن الأشياء على الحظر أو الوقف.

قلت استقلاله بذلك ممنوع و السند شهادة الوجدان.[2]

و يؤيده اتفاق العلماء من الأصوليين و الأخباريين على عدم لزوم الاجتناب عما يحتمل وجود المفسدة فيه في الشبهات الموضوعية ولو كان العقل مستقلاً بوجوب الدفع ذهبوا إلى الاحتياط فيها فتدبر.

---

(١) فرائد الأصول: ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

(٢) الكفاية ٢: ١٨٠.

و أما دعوى أنّ الإقدام على الضرر الدنيوي يعد سفاهة عند العقلاء فيجب الاجتناب عنه فهي مندفعة بأن السفاهة فيما إذا لم يكن غرض عقلائي هذا مضافاً إلى ما في مصباح الأُصول من أن العقل غير مستقل بقبح الإقدام الملازم لاستحقاق العقاب ليكون حراماً شرعياً و إلّا لزم كون كل فعل سفهي حراماً شرعاً و هذا مما نقطع بخلافه.[1]

فتحصّل انّ قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لاتجري مع جريان قاعدة قبح العقاب بلابيان لحكومتها عليها هذا فيما إذا أُريد من الضرر العقوبة الأخروية و أما إذا أُريد من الضرر غير العقاب الأخروي من المضار الدنيوية فقاعدة قبح العقاب بلابيان لاتجري لاختصاصها بالعقوبة الأخروية فلاحاكم حينئذ بالنسبة إلى قاعدة وجوب دفع الضرر ولكنها لاتفيد بعد عدم وجوب الاحتياط في الشبهات الموضوعية فإنّ ذلك يكشف عن عدم وجوب دفع الضرر الدنيوي أو يكشف عن ورود الترخيص الشرعي هذا مضافاً إلى منع الملازمة بين الشبهة التحريمية و الضرر ثم إن قاعدة قبح الإقدام على ما لايومن مفسدته غير ثابته كما ليس الإقدام على الضرر الدنيوي مع وجود غرض عقلائي سفاهة و على تقدير السفاهة لايكون محرماً.

(١) مصباح الأُصول ٢: ٢٨٧.

الخلاصة

الاستدلال بقاعدة قبح العقاب بلابيان

ربما يستدل بحكم العقل على البراءة و المراد منه هو حكمه بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف بعد الفحص و اليأس عن الظفر بما يكون حجة على المكلف و استشهد له بحكم العقلاء كافّة لقبح مؤاخذة المولى عبده على فعل ما يعترف المولى بعدم إعلام تحريمه لأنّه من مصاديق الظلم هذا مضافاً إلى شهادة الوجدان بأنّ العقوبة و المؤاخذه بدون إقامة الحجة قبيحتان.

و يشكل ذلك بأمور:

منها: أنّ تلك القاعدة مصادرة حيث إنّ دعوى أنّ مخالفة التكليف تمّت عليه الحجة خروج عن زيّ العبودية فيكون ظلماً قبيحاً و أمّا مخالفة ما لم تتمّ عليه الحجة فليس ظلماً و لايستحق فاعله العقاب و اللوم عين المدعي إذ ماذا يراد بالحجة إذ لو أُريد بها ما يصحح العقاب كانت القضية بشرط المحمول و إن أُريد بها العلم فهو أوّل الكلام فيكون الدليل عين المدعي نفسه و بمنهجة غير فنيّة لأنّه التزم فيها بأنّ مرجع قضايا يا الحسن و القبح إلى قاعدة أوّلية بديهيّة هي حسن العدل و قبح الظلم.

و قد تقدم أنّ قضية قبح الظلم و حسن العدل لايمكن أن تكون أوّلية لأنّ الظلم عبارة عن سلب ذي حق حقه فلابد من تشخيص الحق الذى هو من مدركات العقل العملى نفسه في المرتبة السابقة عليه.

و يمكن الجواب عنه بأنّ الدعوى هي أنّ قضية حسن العدل و قبح الظلم من الوجدانيات البديهيّة و من المعلوم أنّ الوجدانيات لاتحتاج إلى الاستدلال حتى يقال إنّ القضية المستدل بها بشرط المعمول أو عين المدعي و مصادرة ثمّ لامنافاة بين كون القضية المذكورة بديهية و بين تقدم تشخيص الحق و الظلم و العدل على التقبيح و التحسين لأنّ تشخيص الحق و الظلم و العدل أيضا من البديهيات و ترتب الحكم البديهي على الموضوع البديهي لاينافي بديهيّة القضية كما لايخفى.

ثمّ إنّ المراد من الحجة في القضية المذكورة هو ما يمكن الاحتجاج به و البيان لاعنوان ما يصحح العقوبة حتى يوجب أن يكون القضية بشرط المحمول و حاصل القضية أنّ مخالفة التكليف الذى كان معلوما بالعلم أو العلمي ظلم و خروج عن زيّ العبودية لقيام الحجة عليه بخلاف ما إذا لم يكن كذلک لعدم قيام الحجة عليه فليست بظلم بل العقوبة عليها عقوبة بلاحجة و ظلم إذ الاحتمال عند العقلاء ليس بحجة بل هو بحكم عدم البيان.

منها: إن تلک القاعدة منافية مع حق الطاعة قال الشهيد الصدر إنّ المحققين من علماء الأُصول قد فصّلوا بين أمرين أحدهما مولوية المولى و حق طاعته و اعتبروا المولوية و حق الطاعة كلّيا متواطئا لاتقبل الزيادة و النقصان و ليست ذات مراتب و هي عبارة عن حق طاعة كل تكليف يصدر عن المولى واقعا إذا اتمّت عليه الحجة و البيان.

و الثانى ميزان الحجية و المنجّزية فقالوا بأنّ البحث في أصل المولوية موضعه علم الكلام و أمّا البحث عن ميزان الحجية فهو وظيفة البحث الأصول.

و في هذا المجال بيّنوا قاعدتين أحدهما حجية القطع و أنّ كل حجة لابّد و أن ترجع إلى القطع و الحجية ذاتية للقطع.

و الثانية انتفاء الحجية بانتفاء القطع لأنّه من مستلزمات كون الحجية ذاتية للقطع و هذا هو قاعدة قبح العقاب بلا بيان و ترتب على ذلک أنّ الظن بنفسه لايمكن أن يكون حجة فلابد لكى يكون حجة من جعل جاعل و عندئذ نواجه حيرة في أنّ جعل الجاعل كيف يجعل الظن حجة و متنجزا و هل ذلک إلّا تخصيص في حكم العقل بقبح العقاب بلابيان مع أنّ أحكام العقل غير قابلة للتخصيص.

و من هنا برزت اتجاهات جعل الطريقية و العلمية للحكومة على حكم العقل إلى أن قال إنّ هناك خطأ أساسياً في هذا الطرز من التفكير حيث فصّل بين الحجية و المولوية مع أنّه لافصل بينهما بل البحث عن الحجية بحيث عن حدود المولوية بحسب الحقيقه لأنّ المولوية عبارة عن حق الطاعة و العقل يدرک حق الطاعة بملاك من الملاكات كملاك شكر المنعم أو

ملاك الخالقية أو المالكية ولكن حق الطاعة له مراتب و كلما كان الملاك آكد كان حق الطاعة أوسع.

فقد يفرض بعض المراتب من منعمية المنعم لايترتب عليه حق الطاعة إلّا في بعض التكاليف المهمة لافي كلّها و قد تكون المنعمية أوسع بنحو يترتب من الطاعة في خصوص التكاليف المعلومة و قد تكون مولوية المولى أوسع دائرة من ذلك بأن كانت منعميته بدرجة يترتب عليه حق الطاعة حتى في المشكوكات و المحتملات من التكاليف.

فهذا بحسب الحقيقة سعة في دائرة المولوية إذن فالحجية ليست شيئا منفصلا عن المولوية و حق الطاعة و يرجع البحث في قاعدة قبح العقاب بلابيان إلى البحث عن أنّ مولوية المولى هل تشمل التكاليف المحتملة أم لا.

و لاشك أنّه في التكاليف العقلائية عادة تكون المولوية ضيقة و محدودة بموارد العلم بالتكليف و أما في المولى الحقيقي فسعة المولوية وضيقها يرجع فيها إلى حكم العقل تجاه الخالق سبحانه و مظنوني أنّه بعد الالتفات إلى ما بيناه لايبقى من لايقول بسعة مولوية المولى الحقيقي بنحو تشمل في التكاليف الموهومة و من هنا نحن لانرى جريان البراءة العقلية.

و **يمكن أن يقال أوّلاً**: إنّ الموالي العرفية أيضا مختلفون في سعة المولوية و ضيقها إذ بعضهم أوسع حقا من الآخرين و معذلك لايحكم العقلاء بالنسبة إلى ذلك البعض بوجوب مراعاة التكاليف الموهومة بعد الفحص عنها و عدم وجدان حجة عليها.

فكما أنّ العقلاء لايحكمون بذلك بالنسبة إلى ذلك البعض فكذلك لايحكمون به إلى طاعة مولى الموالي.

و **ثانياً**: إنّ إيجاب الاحتياط في جميع الأمور بمجرد الاحتمال لايناسبه حكمة الربّ المتعال و أتمية مراتب المولوية في المولى الحقيقي توجب أهمية امتثال أوامره و نواهيه في الخطابات المعلومة لاالمحتملة أو الموهومة.

و **ثالثاً**: إنّ الاحتمال لايصلح عند العقلاء للطريقة و لذا يرخصون المكلف في عدم

الإتيان أو الفعل مع احتمال الوجوب في الأوّل و الحرمة في الثاني لأنّ احتمال التكليف عندهم كعدمه نعم لو صرّح المولى بمراعاة الاحتياط في بعض المحتملات كان مراعاته لازما.

و عليه فلامجال لاكتفاء الشارع بالاحتمال الذي لايراه العقلاء طريقاً و حجة و يؤكد هذا أنّ الشارع لم يعين طريقة أخرى لامتثال أوامره و نواهيه بل اعتمد على طريقة العقلاء كما قال عزّوجلّ: ﴿و ما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولا﴾

و بقية الكلام إن شاء الله تعالى عند استدلال القائلين بالاحتياط بالوجه العقلي ومنها أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان على فرض تماميتها محكومة بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل فإنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلي و معه لاموضوع لقاعدة قبح العقاب بلابيان بل البيان موجود و معه فلاقبح للمؤاخذة.

و اجيب عنه بأجوبة:

أحدها أنّ قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل من القواعد الكلية الظاهرية فتدل على العقوبة على مخالفتها و إن لم يكن في موردها تكليف في الواقع و ليست العقوبة على التكليف الواقعي المحتمل على فرض وجوده و عليه فلاتصلح هذه القاعدة للورود على قاعدة قبح العقاب بل قاعدة القبح واردة عليها لأنّ قاعدة وجوب رفع الضرر المحتمل فرع احتمال الضرر أعني العقاب لأن الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي و لااحتمال بعد حكم العقل بقبح العقوبة من غير بيان.

و فيه أنّ احتمال التكليف لايزيد على القطع به و لاتعدّد للعقاب مع القطع بالتكليف فكيف مع احتماله و لازم كون الوجوب في قاعدة دفع الضرر المحتمل وجوباً نفسياً بناء على كونها قاعدة ظاهريّة و لو لم يكن في موردها تكليف في الواقع هو تعدد العقاب عند مصادفة احتمال التكليف للواقع و لايمكن الالتزام به فدعوى القاعدة الظاهرية لاوقع لها.

و ثانيها أنّ وجوب دفع الضرر المحتمل إرشادي بمعنى أنّ العقل يحكم و يرشد إلى تحصيل المؤمن من عقاب مخالفة التكليف الواقعي على تقدير تحققه و الفرق بينه و بين

الوجوب الطريقي أنّ الوجوب الطريقي هو المنشأ لاحتمال العقاب و مولاه لما كان العقاب محتملاً بخلاف الإرشادي فإنّه في رتبة لاحقة عن احتمال العقاب إذ لولا احتمال العقاب لما كان هنا إرشاد من العقل إلى تحصيل المؤمّن.

و بذلک ظهر أنّ مورد كلّ من القاعدتين مغاير لمورد الآخر و لامنافاة بينهما لعدم اجتماعهما في مورد واحد و بعبارة أُخرى مورد وجوب دفع الضرر المحتمل من ناحية احتمال التكليف الواقعي فرض وصول التكليف إجمالا بنفسه أو بطريقه كما في أطراف العلم الإجمالي و الشبهة قبل الفحص و موارد وجوب الاحتياط الشرعي و مورد قاعدة قبح العقاب بلا بيان هي الشبهة بعد الفحص و اليأس عن الحجة على التكليف و من المعلوم أنّ احتمال التكليف فيه لايستلزم احتمال العقاب و عليه فلاتوارد بين القاعدتين في مورد واحد و فيه أنّ عدم استلزام احتمال العقوبة مع احتمال التكليف أوّل الكلام و محتاج إلى الإثبات فمع عدم إثبات ذلک احتمال العقوبة باحتمال التكليف موجود و مع وجود الاحتمال المذكور تتوارد القاعدتان على مورد واحد و هو احتمال العقوبة فتأمّل.

و ثالثها أنّ موضوع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل إمّا غير محرز أو تكون القاعدة محكومة بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

أمّا الأوّل فلأنّ موضوع قاعدة دفع الضرر المحتمل إن كان احتمال العقوبة لاعلى تقدير (أي لاعلى تقدير المراجعة إلى القاعدتين) فاحتمال العقوبة قبل المراجعة إلى القاعدتين في نفسه غير ملازم لاحتمال التكليف لما مر من أنّ الملازمة بين الاحتمالين فرع الملازمة بين العقوبة و مخالفة التكليف الواقعي و قبل المراجعة إلى القاعدتين كما هو المفروض لاملازمة بين التكليف و العقوبة حتى تورث التلازم بين احتمال العقوبة و احتمال التكليف و مع عدم إحراز الموضوع لامجال للتمسک بقاعدة وجود دفع الضرر المحتمل.

و أمّا الثاني فلأنّ احتمال العقوبة على تقدير (أي تقدير المراجعة إلى القاعدتين) محكوم بالعدم إذ قاعدة قبح العقاب بلا بيان تنفي الملازمة بين التكليف و استحقاق العقوبة على

مخالفة بما هو بل تفيد أنّ الملازمة إنّما تكون بين التكليف الذي قامت عليه الحجة و استحقاق العقوبة فالاستدلال بقاعدة قبح العقاب بلا بيان للجزم بعدم العقوبة لا للفراغ عن حكم العقاب المحتمل لا على تقدير إذ المفروض عدم احتمال العقاب لا على تقدير بمجرد احتمال التكليف لأنّه فرع إحراز الملازمة بين المحتملين كما عرفت.

و إن كان موضوع قاعدة دفع المحتمل أعم من الاحتمال على تقدير و لا على تقدير لان ملاكه أعم كما هو واضح فاحتمال التكليف ملازم لاحتمال العقوبة لاحتمال الملازمة واقعاً بين مخالفة التكليف و استحقاق العقوبة فالموضوع محرز قبل المراجعة إلى القاعدتين.

وحينئذ فتقديم قاعدة قبح العقاب بلا بيان على قاعدة دفع الضرر المحتمل لأجل أنّ قاعدة دفع الضرر المحتمل حكم في فرض الاحتمال و قاعدة قبح العقاب بلا بيان حيث تنفي الملازمة بين مخالفة التكليف الواقعي و استحقاق العقوبة فهي رافعة للاحتمال بتّاً بحيث لايحتمل العقوبة على تقدير لابطال التقدير بقاعدة قبح العقاب فهي واردة على قاعدة دفع الضرر المحتمل.

و بالجملة إنّ القياس في قاعدة قبح العقاب بلا بيان مركّب من صغرى وجدانية و كبرى برهانية فالنتيجة المتحصّلة منها قطعيّة بتيّة و أمّا القياس في قاعدة وجوب دفع الضرر ليس كذلك فإنّ الصغرى فيه ليس أمراً وجدانياً فعليّاً بل صحة صغراه يتوقف على أُمور إمّا تقصير العبد في الفحص عن تكاليفه أو كون المولى غير حكيم أو غير عادل أو كون العقاب بلا بيان أمراً غير قبيح فلأجل واحد من هذه الأُمور يصير العقاب محتملاً و المفروض عدم تحقّق واحد منها فظهر أنّ الصغرى في قاعدة قبح العقاب وجدانية قطعية فعلية أمّا الصغرى في قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل معلّقة على تحقّق واحد من هذه الأُمور و المفروض عدم تحققها و لاشك عندئذ في حكومة القياس المنظم من المقدمات الفعلية على المتوقف على أُمور لم يحصل واحد منها بمعنى أنّ قياس قاعدة قبح العقاب بلابيان دافع لصغرى قياس وجوب دفع الضرر المحتمل.

هذا كله فيما إذا كان المراد من الضرر في قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل هو العقوبة الأخروية و أمّا إذا أريد من الضرر غير العقاب الأُخروى من الضرر الدنيوي فلا حاكم حينئذ على قاعدة دفع الضرر المحتمل لاختصاص قاعدة قبح العقاب إلّا بالضرر الأخروي و هو العقوبة فـقتضي وجوب الدفع هو الاحتياط أن يقال: إنّ الشبهة من هذه الجهة موضوعية فلايجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريين هذا مضافاً إلى إمكان منع وجوب الدفع فيما إذا كان مقرونا بفرض عقلائى فتدبر جيداً.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ادلة القائلين بالاحتياط في الشک في التكليف

و استدل للقول بوجوب الاحتياط في الشك في التكليف عند عدم قيام الحجة عليه بالأدلة الثلاثة:

أما الكتاب فبالآيات المتعددة منها التي تنهى عن القول بغير العلم مثل قوله عزّوجلّ: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ وَ أَن تَقُولُواْ عَلَى اللهِ مَا لاتَعْلَمُونَ﴾(١)

بتقريب أن الحكم بترخيص الشارع في المحتمل الحرمة قول عليه بغير علم و افتراء حيث إنه لم يؤذن فيه و يمكن الجواب عنه بما أفاده الشيخ الأعظم‏ بأن فعل الشيء المشتبه حكمه اتكالاً على قبح العقاب من غير بيان المتفق عليه بين المجتهدين و الأخباريين ليس من القول بغير علم.(٢)

لايقال: بأن الحكم بالحلية في نفس الأمر في الواقعة المشكوكة قول بغير علم.

لأنا نقول: كما أفاد في الدرر ليس ذلك قولنا حتى يكون قولاً بغير علم بل نقول بأن إتيان محتمل الحرمة بعد الفحص عن الدليل لايوجب عقاباً فكذا ترك محتمل الوجوب و هذا ليس قولاً بغير علم بل هو مقتضى حكم العقل القطعي بقبح العقاب من دون بيان(٣) و لايكفي هذا الجواب إلّا مع ضميمة أن المراد من الحكم بالحلية هي الحلية الظاهرية لاالحلية الواقعية.

و من المعلوم ان ارتكاب الشبهة لايحتاج إلى أزيد من القطع بعدم العقوبة و الحلية الظاهرية و هو حاصل بقاعدة قبح العقاب بلابيان و أدلة البراءة و الحكم بالحلية الواقعية غير محتاج إليه حتى يقال أدلة البراءة لاتدل على الحلية الواقعية بل مفادها رفع العقوبة و الثقل و الحلية الظاهرية.

و منها: التي تدل على النهي عن الإلقاء في التهلكة مثل قوله عزّوجلّ تعالى: ﴿وَلاتُلْقُواْ

---

(١) الأعراف / ٣٣.

(٢) فرائد الأصول: ٢٠٥.

(٣) الدرر: ٤٢٩.

بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾.[1] بتقريب أنّ الآية الكريمة تدل على حرمة إلقاء النفس في التهلكة و حيث إنّ العقاب الأخروي هلاكة فلايجوز ارتكاب الشبهات فإنها مظان الهلكات و يمكن الجواب عنه بما أفاده الشيخ الأعظمﷺ من أن الهلاك بمعنى العقاب معلوم العدم بأدلة البراءة عقلية كانت أو شرعية فلاموضوع للآية الكريمة في المقام.

و منها: التي تدل على الأمر بالتقوى مثل قوله تبارك و تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾[2]، ﴿واتَّقُواْ اللهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾.[3] بتقريب أنهما يدلان على وجوب الاحتياط و الاتقاء بنحو الأتم و الجواب عنه ظاهر فإن المراد من التقوى كما أفاد في مصباح الأُصول إن كان هو التحفظ عن ارتكاب ما يوجب استحقاق العقاب ففيه أن ارتكاب الشبهة استناداً إلى ما يدل على الترخيص شرعاً و عقلاً ليس منافياً للتقوى و إن كان المراد بها التحفظ عن الوقوع في المفاسد الواقعية فهو غير واجب قطعاً[4] فالأمر بالاتقاء في الآيتين المذكورتين كالأمر بالإطاعة إرشادي فيختلف إيجاباً و استحباباً بحسب اختلاف ما يرشد إليه.

و أما الأخبار فبطوائف:

الطائفة الأولى:

هي التي آمرة بالتوقف عند الشبهة و عدم العلم معللاً فيها بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة كصحيحة جميل بن دراج عن أبي عبداللهﷺ قال الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة إنّ على كل حق حقيقةً و على كل صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فدعوه[5]

(١) البقرة / ١٩٥.

(٢) التغابن / ١٦.

(٣) الحج / ٧٨.

(٤) راجع مصباح الأصول ٢: ٢٩٨.

(٥) الوسائل الباب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ٣٥.

و كمقبولة عمر بن حنظلة عن أبي عبدالله عليه السلام... قلت فان وافق حكّامهم الخبرين جميعاً قال إذا كان ذلك فارجئه حتى تلق إمامك فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات.(١)

و كموثقة مسعدة بن زياد عن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام إنّ النبي صلى الله عليه وآله قال لاتجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة يقول إذا بلغك إنك قد رضعت من لبنها و إنّها لك محرم و ما أشبه ذلك فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة.(٢) و غير ذلك من الأخبار الدالة على التوقف عند الشبهات.

و تقريب الاستدلال بهذه الأخبار إنّها تدل على التوقف المطلق و عدم الإقدام على فعل ما احتمل حرمته و إلّا فالإقدام فيه يوجب الاقتحام في العقاب على تقدير كونه محرما في الواقع.

و **أجيب عنه أوّلاً**: بأن موضوع هذه الأخبار هو ما إذا كان المضيّ في الشبهة اقتحاماً في الهلكة.

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

و لاهلكة في الشبهة الحكمية بعد الفحص لحكومة أدلة البراءة من العقل و النقل على مثلها و بعبارة أخرى لايبق موضوع لأدلة التوقف مع جريان أدلة البراءة و لذا قال في الكفاية و الجواب عنه إنّه لامهلكة في الشبهة البدوية مع دلالة النقل و حكم العقل بالبراءة.(٣)

و بالجملة فمع تسليم كون الأمر بالوقوف مولوياً و الموضوع أي الشبهة عاماً فالجواب عنه إنّ أدلة البراءة عقلية كانت أو شرعية تكون حاكمة بالنسبة إلى موضوع أدلة الوقوف في الشبهات و **ثانياً**: بما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره من اختصاص موضوع أدلة التوقف بما إذا كان المضي في الشبهة اقتحاما في الهلكة و لايكون ذلك إلّا مع عدم معذورية الفاعل لأجل

(١) الوسائل الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١.
(٢) الوسائل الباب ١٥٧ من أبواب مقدمات النكاح ح ٢.
(٣) الكفاية ٢: ١٨٣ ـ ١٨٤.

القدرة على إزالة الشبهة بالرجوع إلى الإمامعليه السلام أو إلى الطرق المنصوبة عنهعليه السلام كما هو ظاهر المقبولة[1] و في المقام لايمكن إزالة الشبهة لأن الشك بعد الفحص و اليأس فلايعم المقام و يشهد لعدم عموم الموضوع انّه لو كان عنوان الشبهة عاماً لزم منه التخصيص في كبرى أن الوقوف في الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات مع أنها آبية عن التخصيص فكما لاعموم لها بالنسبة إلى الشبهات الموضوعية فكذلك لاعموم لها بالنسبة إلى الشبهات الحكمية بعد الفحص و مع عدم العموم لاتنافي بين أدلة الوقوف في الشبهات و أدلة البراءة لتغاير موضوعهما كما لايخفى.

و **ثالثاً**: بما ذكره شيخ مشايخنا في الدرر تبعاً للشيخ الأعظمقدس سره من أنّه مع فرض ظهور هذه الأخبار أي الأخبار الدالة على التوقف عند الشبهات في العموم (و إن الأمر بالوقوف مولوي) فلامناص من حمل الأمر بالتوقف فيها على إرادة مطلق الرجحان و حمل الهلكة فيها على الأعم من العقاب و غيره من المفاسد و ذلك لأن من الموارد التي أديت بهذه العبارة في الأخبار على سبيل التعليل النكاح في الشبهة و قد فسّره الصادقعليه السلام بقوله إذا بلغك انك رضعت من لبنها أو انّها لك محرمة و ما أشبه ذلك و لاإشكال في أن مثل هذا النكاح لايجب الاجتناب عنه و لايوجب عقاباً و إن صادف المحرم الواقعي فإنّ مثل هذه الشبهة من الشبهات الموضوعية التي يتمسك فيها بالأصل اتفاقاً مضافاً إلى قيام الإجماع أيضاً فيها و الحاصل انّ قولهمعليهم السلام فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة أجرى في موارد وجوب التوقف و في موارد عدم وجوب التوقف فاللازم أن تحمله على إرادة مطلق الرجحان حتى يلايم كليهما.[2]

و توضيح ذلك كما أفاد شيخنا الأستاذقدس سره إنّ من موارد تطبيق قولهمعليهم السلام الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة الخ نكاح المراة التي يحتمل كونها رضيعة الإنسان في

(١) فرائد الأصول: ٢٠٦.

(٢) الدرر: ٤٣١ ـ ٤٣٢.

موثقة مسعدة بن زياد عن جعفر عن آبائه عليهم السلام انّ النبي صلى الله عليه وآله قال لاتجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة يقول إذا بلغك انّك قد رضعت من لبنها و أنها لك محرم و ما أشبه ذلك فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة.[١] مع أن المرأة المزبورة من الشبهة الموضوعية الغير اللازمة الاجتناب بالاتفاق مضافاً إلى نص رواية مسعدة بن صدقة (على أنّ النكاح في المورد المذكور جائز).

حيث عد من موارد البراءة الشرعية المرأة التي اشتبهت كونها رضيعة الإنسان[٢] (وعليه) فيتعين التصرف بحمل الهلكة و الخيرية على ما يناسب الرجحان الأعم من المانع للنقيض و غيره[٣] فيكون الأمر فيها محمولاً على إرادة مطلق الرجحان فلايدل على الوجوب كما أنّ المراد من الهلكة ليس هو خصوص العقوبة بل هي الأعم من المفاسد ولو كانت مثل العار و الشين فتدبر.

و رابعاً: بأن الأمر بالتوقف عند الشبهة أمر إرشادي يختلف إيجاباً و استحباباً حسب اختلاف ما يرشد إليه ففي موارد بحكم العقل بقبح العقاب بلابيان أو ورد فيها الترخيص الشرعي كالشبهة الموضوعية أو الشبهة الحكمية بعد الفحص يحسن الاحتياط و في موارد العلم الإجمالي بالتكليف أو الشبهة الحكمية قبل الفحص يجب الاحتياط و عليه فلايكون الأمر بالتوقف أمرا مولوياً دالاً على الوجوب و إنما هو إرشاد إلى ما يقضيه الموارد و هو يختلف بحسب اختلافها.

و الأمر بالتوقف في هذه الطائفة من الأخبار لايكون أمراً مولويا يستتبع العقاب إذ التعليل فيها بأن التوقف خير من الاقتحام في الهلكات لايصح إلّا أن تكون الهلكة مفروضة التحقق في ارتكاب الشبهة مع قطع النظر عن هذه الأخبار الآمرة بالتوقف فلايمكن أن تكون الهلكة المعلّلة مترتبة على الأمر بالتوقف لأن المفروض ترتب الأمر بالتوقف عليها و

---

(١) الوسائل الباب ١٥٧ من ابواب مقدمات النكاح ح ٢.

(٢) الوسائل الباب ٤ من ابواب ما يكتسب به ح ٤.

(٣) أصول الفقه ٣: ٥٨٤ـ٥٨٥.

عليه فالأمر بالتوقف ناظر إلى أن لايقع المخاطب في الهلكات الواقعية مع قطع النظر عن الأمر بالتوقف و هو ليس إلّا إرشاداً كما لايخفى. و يؤيد ذلك بل يشهد له تطبيق التعليل على الشبهة الموضوعية مع أن الاحتياط فيها ليس بواجب شرعاً.

و دعوى أن الأمر الإرشادي إنّما قوامه بأن لايكون المولى في مقام إعمال حق مولويته و هو لاينافي أن يدل بالدلالة الالتزامية أيضاً على أمر آخر هو بناء المولى على عدم رفع اليد عن التكاليف المجهولة فإذا كان المفروض أن لفظ الشبهة أو الشبهات الواقع في الكبرى المذكورة له إطلاق أو عموم يعم كل شبهة حكمية و حمل عليها أن ارتكابها يوجب الوقوع في العقاب و الهلاكة يعلم منه ولو بالدلالة الالتزامية انّه لم يغضّ العين عن التكاليف المجهولة و إلّا لما كان مجال لاستلزام ارتكاب مطلق الشبهة الوقوع في العقاب و الهلكة فجرد الارشادية لاينفع شيئاً إذا كان المفروض إطلاق أو عموم لفظ الشبهة.

مندفعة أوّلاً: بأنه بناء على كون الأمر للإرشاد لم يثبت انّ المتكلّم بصدد بيان انّ ارتكاب مطلق الشبهة يوجب الوقوع في العقاب و **ثانياً:** بأن المراد من الهلكة بناء على الإرشاد أعم من المفاسد فلاوجه لدعوى استلزام ارتكاب مطلق الشبهة للوقوع في العقوبة فلاتغفل.

قال سيدنا الإمام المجاهدﷺ: إنّ في تلك الروايات أمارات الإرشاد ولو كان فيها ما يتوهم فيه الدلالة على الوجوب يجب التصرف فيه بالشواهد التي في غيرها بل الظاهر عدم استعمال هذا التعليل في شيء من الموارد في الوجوب و إن ذهب الشيخ و تبعه غيره في استعماله في رواية جميل و المقبولة في الوجوب لكنه غير تام فإنّ الكبرى المذكورة في رواية جميل أعني قولهﷺ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات لاتنطبق على ما ذكره بعده أعني قولهﷺ **«وما خالف كتاب الله فدعوه»** لأن مخالف الكتاب ليس مما يجب فيه الوقف أو يستحب فيه التوقف بل يجب طرحه و سلب إسناده إلى الأئمةﷺ و حينئذٍ فلابد أن تحمل الكبرى المذكورة على غير هذا المورد بل تحمل على الأخبار التي ليس

مضامينها في القرآن لاعلى نحو العموم و لا على الخصوص ولو لم تحمل على هذا فلابد أن يحمل إمّا على الموافق للقرآن أو مخالفه صريحاً و كلاهما خارجان عنها أما الموافق فيجب الأخذ به و أما المخالف فيجب طرحه لاالتوقف فيه.

فانحصر حمله على الروايات التي لاتخالف القرآن و لاتوافقه.

و على هذا فلو حملنا الأمر بالوقوف على الاستحباب في مورد الشبهة ثبت المطلوب و إن حملناه على الوجوب فلاتجد له قائلاً فإنّ الأخباري و الأصولي سيأن في العمل بالأخبار التي لاتخالف القرآن و لاتوافقه و لم يقل أحد بوجوب الوقوف أصلاً و إن كان التوقف و العمل على طبق الاحتياط أولى و أحسن.(١)

و خامساً بما أفاده الشهيد الصدر ﷺ حيث قال إنّ ظاهر هذه الطائفة التحذير من الدخول في الشبهة بلحاظ المحتمل لاالاحتمال فهي لاتدل على منجزية الاحتمال و جعل إيجاب الاحتياط شرعاً الذي هو مدعى الأخباري بل تدل على أنه إذا كان في المحتمل خطر و هلكة فقف عندها و لاتلج الباب لكي لاتسقط فيها و هذا إنّما يكون في الموارد التي تكون الشبهة فيها في أمور مضرة و خطيرة في نفسها كما في العقائد و الدعاوى الباطلة أو ما يكون فيها نتائج عملية صعبة و يؤيد ذلك ما ورد في قوله ﷺ لاتجامعوا في النكاح على الشبهة و ذلك مثل أن يبلغك عن امرأة أنّها رضعت معك أو أنها محرمة عليك وقفوا عن الشبهة فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من اقتحام الهلكة فإن هذه الرواية من الواضح كون النظر فيها إلى خطر المحتمل لاالاحتمال فإن الشبهة موضوعية و الاستصحاب أيضاً يقتضي حلية النكاح فالمنظور فيها الخطر الذي ينشأ بعد ذلك من جانب المتحمل إذا ما انكشف انّ المرأة كانت محرمة عليه و لاأقل من احتمال هذا المعني في هذه الطائفة و الذي يوجب سقوط الاستدلال بها.(٢)

---

(١) تهذيب الأصول ٢: ١٩٩.

(٢) مباحث الحجج ٢: ٩٢ـ ٩٣.

و لايخفى أن هذا الوجه في الحقيقة توجيه آخر لكون الأمر في هذه الطائفة للإرشاد كأنه قال قف عند الشبهات فإنه ربما يكون المحتمل فيها موجباً للخطر فتحصل أن الأمر بالتوقف إن كان مولوياً و الموضوع عاماً كان الدليل الدال على التوقف محكوماً لأدلة البراءة عقلية كانت أو نقلية إذ موضوع الأمر بالتوقف هو التوقف عن الاقتحام في الهلكة و لاهلكة بعد دلالة العقل و النقل على البراءة و أيضاً إن كان الأمر بالتوقف مولويا ولكن الموضوع مختص بالفاعل الغير المعذور فلامنافاة بين دليل التوقف و أدلة البراءة لتغاير موضوعهما كما لايخفى.

و هكذا لامنافاة بينهما إذا كان الأمر بالتوقف إرشادياً أو محمولاً على مطلق الرجحان و بالجملة فلا دلالة لهذه الطائفة من الأخبار على منجزية الاحتمال و وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية.

الطائفة الثانية: الاخبار الآمرة بالاحتياط و هي كثيرة

منها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام الواردة في رجلين أصابا صيداً و هما محرمان فلم يدريا أن الجزاء بينهما أو أن على كل منهما جزاء مستقلاً قال لابل عليهما أن يجزي كل واحد منهما الصيد قلت إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه فقال عليه السلام إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا.(١)

و تقريب الاستدلال مبني على إرجاع قوله عليه السلام «**إذا أصبتم مثل هذا**» إلى نفس واقعة الصيد و الشك في حكمها إذ من المعلوم أن الأمر بالاحتياط حينئذ يكون في الشبهة الحكمية و حيث إنّ الجواب المذكور أي وجوب الاحتياط مفروض في موضوع مثل هذا يعلم أن خصوصية صيد المحرم لادخل لها في وجوب الاحتياط و أجاب عنه الشيخ الأعظم بأن ظاهر الرواية التمكن من استعلام حكم الواقعة بالسئوال و التعليم فيما بعد و لامضائقة عن

(١) الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ١.

القول بوجوب الاحتياط في هذه الواقعة الشخصية حتى يتعلم المسألة لما تستقبل من الواقع.[١]

ولقد أفاد و أجاد ولكن لاوجه لجعل وجوب الاحتياط في خصوص هذه الواقعة مع أنّ الجواب مترتب على مثل هذا و الحاصل أنّ مفاد الحديث حينئذٍ انّ الوظيفة في الشبهة الحكمية مع إمكان استعلام الحكم هو وجوب الاحتياط و لاكلام فيه ولكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل لأن المفروض في المقام بعد الفحص و عدم الظفر بشيء و عدم التمكن من الاستعلام من الإمام عليه السلام.

هذا مضافاً إلى أن الشبهة هي الشبهة الوجوبية إذ الترديد في وجوب الجزاء على كل واحد مستقلاً مع أن الكلام في الشبهة التحريمية و التمسك به في الشبهة التحريميّة يستلزم التمسك به في الشبهة الوجوبية أيضاً مع أن الأخباري لايقول به كما أفاد في الدرر.[٢]

تعم لو بنينا على أن قوله عليه السلام «إذا أصبتم مثل هذا» راجع إلى الفقرة الأخيرة في الرواية أعني قوله قلت إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدرما عليه كانت الشبهة هي الشبهة التحريمية و أمره بالاحتياط يرجع إلى المنع عن المبادرة إلى الجواب مع التمكن من التعلم بل اللازم عليه هو الكف عن الإفتاء ولو بوجوب الاحتياط حتى يسأل عن حكمه ولكن موضوع هذا المنع أيضاً هو التمكن من التعلم و ما نحن فيه ليس كذلك لأن المفروض هو الفحص و اليأس عن الدليل.

و منها: موثقة عبدالله بن وضّاح قال كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام يتوارى القرص و يقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعاً و تستتر عنّا الشمس و ترتفع فوق الجبل حمرة و يؤذن عندنا المؤذنون أفاصلى حينئذ و أفطر إن كنت صائماً أو انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب إليّ أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة و تأخذ بالحائطة لدينك.[٣] و الطريق المذكور في الوسائل موثّق.

---

(١) فرائد الأصول: ٢١٠.

(٢) الدرر: ٤٣٤ ط جديد.

(٣) الوسائل الباب ١٦ من أبواب المواقيت ح ١٤.

و تقريب الاستدلال بهذه الموثقة بأن الظاهر منها هو السؤال عن الشبهة الحكمية و عليه فقوله عليه السلام في الجواب و تأخذ بالحائطة لدينك بيان للزوم الاحتياط بذكر مناطه كما في قولك للمخاطب أرى لك أن توفي دينك و تخلص نفسك و الحاصل أن الرواية تدل على لزوم الاحتياط في الشبهة الحكمية مطلقاً.

و لايخفى عليك أنه إن كانت الشبهة المذكورة في الرواية حكمية من جهة أنّ السائل احتمل اشتراط ذهاب الحمرة المشرقية في تحقق الغروب الشرعي ففيه كما في فرائد الأصول إن إرادة الاحتياط في الشبهة الحكمية و إن كانت بعيدة عن منصب الإمام عليه السلام لأنه لايقرر الجاهل بالحكم على جهله إلّا أنه يمكن أن يكون هذا النحو من التعبير لأجل التقية لايهام أنّ الوجه في التأخير هو حصول الجزم باستتار القرص و زوال احتمال عدمه لا أنّ المغرب لايدخل مع تحقق الاستتار كما أنّ قوله «**أرى لك أن تنتظر**» يستشم منه رائحة الاستحباب فلعل التعبير به مع وجوب التأخير من جهة التقية و حينئذ فتوجيه الحكم بالاحتياط لايدل إلّا على رجحانه.[1]

فالاحتياط ليس جدياً و إنما أمر به لأجل التقية و مع هذا البيان يسقط الاستدلال بالرواية على وجوب الاحتياط قال في الدرر و يمكن أن يكون قوله عليه السلام «**و تأخذ بالحائطة لدينك**» متمماً للفقرة الأولى لاتعليلاً لها فالمراد على هذا أنّه يجب عليك الانتظار على نحو الاحتياط من دون أن يلتفت إلى مذهبك أحد.[2] و هو يرجع أيضاً إلى أنّ الأمر بالاحتياط لأجل التقية لامن جهة لزوم الاحتياط في الشبهة الحكمية.

هذا مضافاً إلى ما في مباحث الحجج من إمكان حمل الرواية في هذا الفرض على الإرادة الجدية من ناحية الاحتياط بدعوى أن ذهاب الحمرة المشرقية ليس مأخوذاً في الحكم الواقعي بنحو الموضوعية و الشرطية بل بنحو المعرفية و الطريقية إلى مرتبة من غياب

---

(١) فرائد الأصول: ٢١٠.

(٢) الدرر: ٤٣٤.

الشمس في الأفق لايمكن إعطاء ضابطها الموضوعي الدقيق فجعل ذهاب الحمرة المشرقية قرينة و كاشفاً عنها باعتبار أنه كلّما تحقق ذهاب الحمرة تحققت تلك المرتبة من استتار الشمس و إن كان قد تحقق تلك المرتبة (ولو في بعض البلدان) قبل ذهاب الحمرة المشرقية كاملة فالكاشف أخص من المنكشف لامسا و معه و من هنا صحّ التعبير عنه بالاحتياط لأنه حكم ظاهري طريقي في واقعة إلّا أنه بناء على هذا أيضاً لاتدل الرواية على وجوب الاحتياط بل على احتياط و طريقية لكاشف خاص في مورد مخصوص يكون الشك فيه في الامتثال فلا يمكن التعدي منه و اقتناص قاعدة كلية[١]

و ان كانت الشبهة المذكورة في الرواية موضوعية لاحتمال عدم استتار القرص و كون الحمرة المرتفعة على الجبل غير الحمرة المشرقية بل هي الحمرة التي تكون أمارة على وجود الشمس فلاريب حينئذ كما أفاد شيخنا الأعظم﴿﴾ إنّ الانتظار مع الشك في الاستتار واجب لأنه مقتضى استصحاب عدم الليل و الاشتغال بالصوم و قاعدة الاشتغال بالصلاة فالمخاطب بالأخذ بالحائطة هو الشاك في براءة ذمته عن الصوم و الصلاة و يتعدى منه إلى كل شاك في براءة ذمته عما يجب عليه يقيناً لامطلق الشاك لأن الشاك في الموضوع الخارجي مع عدم تيقن التكليف لايجب عليه الاحتياط باتفاق من الأخباريين هذا كله على تقدير القول بكفاية استتار القرص في الغروب و كون الحمرة غير الحمرة المشرقية[٢] و لاارتباط حينئذ للأمر بالاحتياط بالشبهة الحكمية التحريمية

و منها: ما رواه الحسن بن محمّد بن الحسن الطوسي في (أماليه) عن أبيه عن المفيد عن علي بن محمّد الكاتب عن زكريا بن يحيى التيمي عن أبي هاشم داود بن القاسم الجعفري عن الرضا﴿ع﴾ أن أميرالمؤمنين﴿ع﴾ قال لكميل بن زياد أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت.[٣]

(١) مباحث الحجج ٢: ١٠١.

(٢) فرائد الأُصول: ٢١٠.

(٣) الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٤١.

و مع الغمض عما في سنده و الاکتفاء بنقل الشيخ المفيد في وثاقة علي بن محمّد الکاتب کما ذهب إليه شيخنا الأعظم و عبر عنه بالصحيح أمکن الجواب عنه بما أفاده الشيخ الأعظم من أن المراد ان أي مرتبة من الاحتياط شئتها فهي في محلها و ليس هنا مرتبة من الاحتياط لايستحسن بالنسبة إلى الدين لأنه بمنزلة الأخ الذي هو لك و ليس بمنزلة ساير الأمور لايستحسن فيها بعض مراتب الاحتياط کالمال وما عدا الأخ من الرجال فهو بمنزلة قوله فاتقوا الله ما استطعتم [١] فهو أمر بأعلى مراتب الاحتياط في جميع الأمور و من المعلوم أنه لايدل على الوجوب بل يناسب الرجحان و الاستحباب.

و بما ذکر يظهر الجواب عن الاستدلال بالمرسلات المحکيّه عن الشهيد سل العلماء ما جهلت و إيّاك أن تسألهم تعنّتاً و تجربة و إيّاك أن تعمل برأيك شيئاً وخذ بالاحتياط في جميع أُمورك ما تجد إليه سبيلاً و اهرب من الفتيا هربك من الأسد و لاتجعل رقبتك عتبة للناس.[٢]

و قال الصادق عليه السلام لك أن تنظر الحزم و تأخذ بالحائطة لدينك.[٣]

و ذلك لأنها مضافاً إلى ضعفها بالإرسال تدل على وظيفة أخلاقية لأنّ الاحتياط في جميع الأمور لايناسب الوجوب کما أنّ النهي عن الفتيا و التحذير عنها لأنها مسؤولية و تضمين لأعمال الناس يدل على لزوم المراقبة و هو أمر يلتزم به المجتهدون شکرالله مساعيهم الجميلة ثم قوله لك ان تنظر الخ لايدل على الوجوب إذ جعل الاحتياط باختيار المکلف و کونه نافعاً له لايدل على أزيد من استحباب الاحتياط.

هذا مضافاً إلى أنه لو سلم دلالة هذه الأخبار الآمرة بالاحتياط على وجوبه فحيث إنّ أدلة الإباحة أخصّ منها لاختصاصها بالشبهة الحکمية بعد الفحص و لاتعم الشبهة قبل الفحص بخلاف هذه الأخبار و هکذا لاتعمّ الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي بخلاف هذه

---

(١) فرائد الأصول: ٢١١.

(٢) الوسائل الباب ١٢ من صفات القاضي ح ٥٤.

(٣) الوسائل الباب ١٢ ح ٥٨.

الأخبار هذا مضافاً إلى اختصاص بعض أخبار البراءة بالشبهة التحريمية.

أمكن أن يقال بتخصيص هذه الأخبار الآمرة بالاحتياط بأخبار الإباحة لأن النسبة بينهما هي العموم و الخصوص و لو سلمنا أنّ النسبة بين أخبار الاحتياط و أخبار الإباحة هي العموم من وجه فمقتضى القاعدة هو التساقط و الرجوع إلى قاعدة قبح العقاب بلابيان لأنّ المفروض بعد تعارض الأخبار و سقوطها لابيان كما لايخفى.

و هنا وجه آخر أشار إليه في الكفاية بقوله؛ إنّ أخبار البراءة أظهر.[1]

و لعل وجه ذلك ظاهر لأنّ مثل كلمة «حلال» و «مطلق» و «هم في سعة» في أخبار البراءة أظهر من دلالة الأمر بالاحتياط على الوجوب فيحمل الظاهر على الأظهر و يرفع اليد عن ظهور الأمر في وجوب الاحتياط و يحمل على الرجحان الجامع بين الوجوب و الندب و لو اغمضنا عما ذكر جميعاً أمكن ان يقال كما في مصباح الأصول انّ أخبار الاحتياط و التوقف لاتعارض أدلة الإباحة و ذلك لأنّ استصحاب عدم جعل الحرمة يكون رافعاً لموضوع هذه الأخبار إذ به يحرز عدم التكليف و عدم العقاب فيتقدم عليها لامحالة[2] لأن مع جريان الأصل الموضوعي لامجال للشك حتى يتمسك فيه بأخبار الاحتياط أو أخبار التوقف لتقدم الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي كما لايخفى.

الطائفة الثالثة:

هي أخبار التثليث منها مقبولة عمر بن حنظلة عن الإمام الصادق؛ انّه قال في الخبرين المتعارضين... ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيوخذ به من حكمنا و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لاريب فيه.

و إنّما الأمور ثلاثة أمر بيّن رشده فيتبع و أمر بيّن غيّه فيجتنب و أمر مشكل يرد علمه إلى

(١) الكفاية ٢: ١٨٤.

(٢) مصباح الأصول ٢: ٣٠٢.

الله و إلى رسوله قال رسول‌الله ﷺ حلال بيّن و حرام بيّن و شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لايعلم الحديث.[1]

وجه الاستدلال بهذه الرواية انّ الاستشهاد بقول رسول‌الله ﷺ يدل على أنّ الأمر بترك الشاذ يكون من جهة كونه شبهة و يجب الاحتياط فيها هذا مضافاً إلى أنّ تفرّع قوله ﷺ «**فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لايعلم**» على التثليث يدل على أنّ تخلّص النفس من المحرمات و لو كانت من الشبهات واجب قال الشيخ الأعظم في مقام تقريب الاستدلال بهذه الرواية أنّ الإمام عليه السلام أوجب طرح الشاذ معللاً بأنّ المجمع عليه لاريب فيه و المراد أنّ الشاذ فيه الريب لا أن الشهرة تجعل الشاذ مما لاريب في بطلانه و إلّا لم يكن معنى لتأخير الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالأعدلية و الأصدقية و الأورعية و لا لفرض الراوي الشهرة في كلا الخبرين و لالتثليث الأمور ثم الاستشهاد بتثليث النبي ﷺ.

و الحاصل إنّ الناظر في الرواية يقطع بأنّ الشاذ مما فيه الريب فيجب طرحه و هو الأمر المشكل الذي أوجب الإمام عليه السلام ردّه إلى الله و رسوله فيعلم من ذلك كله أنّ الاستشهاد بقول رسول‌الله ﷺ في التثليث لايستقيم إلّا مع وجوب الاحتياط و الاجتناب عن الشبهات مضافاً إلى دلالة قوله نجى من المحرمات بناء على أنّ تخلص النفس من المحرمات واجب و قوله وقع في المحرمات و هلك من حيث لايعلم.[2]

و الجواب عنه أوّلاً: بأنّ هذه الرواية أجنبية عن محل الكلام فإنّ السؤال فيه كما أفاد في الدرر إنّما يكون عن الخبرين المتعارضين و إنّه بأيها يجب الأخذ على أنه طريق و حجة فيستفاد من الجواب بملاحظة عموم التعليل إنّ الأخذ بكل ما فيه الريب بعنوان أنّه حجة

---

(١) الكافي ١: ٦٧ح ١٠.

(٢) فرائد الأصول: ٢١١.

بينه و بين الله غير جايز و لاشك في ذلك و لادخل له بما نحن بصدده من لزوم الاحتياط في مقام العمل و عدمه.(١)

و عليه فإيجاب الأخذ بالمشهور و طرح الشاذ النادر معللاً بأنّ المجمع عليه لاريب فيه لايدل على وجوب رفع اليد عن شرب التتن مثلاً بدعوى أنّه مما فيه ريب و تركه مما لاريب فيه لأن الكلام المذكور في الرواية راجع إلى الأخذ بالرواية بعنوان أنّه طريق و حجة و بعبارة أُخرى الرواية ناظرة إلى الأخذ بالرواية المشتبهة حجيّتها لاالعمل و الإتيان بالمشتبه الحكم فما شك في دليليته مطروح و لايعتمد عليه في مقام الإفتاء و بيان الحكم الشرعي و هذا أمر لاخلاف فيه و الشاهد على ذلك كما في مباحث الحجج هو التعبير بالاتباع في التثليث الأول حيث قال و إنّما الأمور ثلاثة أمر بين رشده فيتبع و أمر بين غيّه فيجتنب و امر مشكل يرد علمه إلى الله و إلى رسوله.

فإنّ الاتباع يناسب باب الروايات و الدلالات و لايناسب اضافته إلى الحرمة و الحلية كحكمين واقعيين بل لامعنى لإسناده إلى المشكل لأن الوارد فيها (و أمر مشكل يرد حكمه إلى الله) إذ لو كان المقصود به الاحتياط دخل ذلك فيما يجتنب و لم يكن الرد قسما ثالثاًفلامحالة يراد بالرد عدم الحجية.(٢)

و ثانياً: كما في الدرر بأن التثليث المذكور في كلام الإمامعليه السلام و حكمه برد المشكل إلى الله و إلى رسولهصلى الله عليه وآله يكون ظاهراً في النهي عن القول بغير علم و لاإشكال فيه و لايدفع ما ندعيه من المطلب الأُصولي من جواز الارتكاب في قبال وجوب الاجتناب.(٣)

و ثالثاً: كما في مصباح الأُصول بأن ما ثبت فيه الترخيص ظاهراً من قبل الشارع داخل في ما هو بيّن رشده لافي المشتبه كما هو الحال في الشبهات الموضوعية و بالجملة المشكوك حرمته كالمشكوك نجاسته و كما أن الثاني غير مشمول لهذه الأخبار كذلك الأول و الملاك في

---

(١) الدرر: ٤٣٥.

(٢) مباحث الحجج ٢: ٩٨.

(٣) راجع الدرر: ٤٣٥ ـ أُصول الفقه لشيخنا الأستاذ الأراكي قدس سره ٣: ٥٨٩.

الجميع ثبوت الترخيص المانع من صدق المشتبه على المشكوك فيه حقيقة و إن صح إطلاقه عليه بالعناية باعتبار التردد في حكمه الواقعي.(١)

و رابعاً: كما في منتق الأصول إنّ استشهاد الإمام عليه السلام بقول النبي صلى الله عليه وآله لايقتضي كون ترك المشتبه و الاجتناب عنه واجباً بل يصح الاستشهاد المذكور حتى مع كون الترك راجحاً بالمعنى الجامع بين الوجوب و الاستحباب أي مطلق الرجحان و ذلك لأنّ قوله صلى الله عليه وآله ارشاد إلى أن في ارتكاب الشبهات مظنّة الضرر و التحرز عن الضرر قد يكون واجباً إذا كان الضرر المحتمل هو العقاب منجزاً على تقدير وجوده و قد لايكون كذلك كما إذا لم يكن العقاب منجزاً على تقدير وجوده كما في الشبهات الموضوعية مطلقاً و الوجوبية الحكمية باتفاق الأصوليين و الأخباريين و الشبهات التحريمية حسب رأي الأصوليين و الاستشهاد بمثل هذا الكلام الدالّ على الجامع بين الوجوب و الاستحباب لمورد يكون الاجتناب و الترك فيه واجباً كترك الخبر الشاذ الذي هو مورد الرواية لامحذور فيه أصلاً إلى أن قال فلا دلالة للرواية إذن على وجوب الاحتياط.(٢)

و منها: مرسلة الصدوق قال إنّ أمير المؤمنين عليه السلام خطب الناس فقال في كلام ذكره حلال بيّن و حرام بيّن و شبهات بيّن ذلك فمن ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له أترك و المعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها.(٣)

و الرواية مرسلة و أمّا ما قيل من اعتبار مرسلات الصدوق لأن إرساله حاكٍ عن اطمينانه بالصدور ففيه أنّ حصول الاطمينان له لايلزم ذلك لنا هذا مضافاً إلى احتمال كون بعض المرسلات المذكورة في الفقيه مرسلات الكتب التي نقل الصدوق منها.

هذا مضافاً إلى أن الموضوع في كلامه عليه السلام هو الاثم المشتبه و هو لايكون إلّا في موارد العلم بالتكليف إجمالاً أو في موارد يكون الحكم منجزاً كما في الشبهة الحكمية قبل الفحص

---

(١) مصباح الأُصول ٢: ٣٠١.

(٢) منتقى الأُصول ٤: ٤٨٢.

(٣) الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٢٢.

فلايعم الشبهة الحكمية بعد الفحص لأن الاثم لامورد له فيها بعد حكم العقل و الشرع بعدم العقاب.

و **منها**: معتبرة جميل بن صالح محمّد بن علي بن الحسين بإسناده عن علي بن مهزيار عن الحسين بن سعيد عن الحارث بن محمّد بن النعمان الأحول عن جميل بن صالح عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله في كلام طويل الأمور ثلاثة أمر تبيّن لك رشده فاتبعه و أمر تبيّن لك غيّه فاجتنبه و أمر اختلف فيه فردّه إلى الله عزّوجلّ.(١)

و الحارث بن محمّد بن النعمان و إن لم يوثق ولكن له أصل و كتاب قال النجاشي كتابه يرويه عدة من أصحابنا منهم الحسن بن محبوب و من المعلوم أن نقل الأجلاء و الأكابر مثل الحسن بن محبوب عن أصله و كتابه مما يوجب الاطمئنان بوثاقته و عليه فالرواية معتبرة إلّا أنه لاتدل على المقام فإنّ الاتباع ورده إلى الله كما عرفت سابقاً يناسب باب الروايات و الأخبار لا الارتكاب و الاقتحام فلاتغفل.

و **منها**: خبر النعمان بن بشير قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول إنّ لكل ملك حمى و إنّ حمى الله حلاله و حرامه و المشتبهات بين ذلك كما لو أنّ راعيا رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه أن تقع في وسطه فدعوا المشتبهات.(٢)

و لايخفى ان التنظير و التشبيه في هذا الحديث قرينة الإرشاد و عدم الوجوب و ذلك لأن الاجتناب عن حالة الإشراف على الحرام راجح و ليس بواجب هذا مضافاً إلى ضعف الخبر لجهالة عدة من رواته.

و نحو هذا الخبر ما رواه سلام بن المستنير عن أبي جعفر عليه السلام قال قال جدي رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث يأمر بترك الشبهات بين الحلال و الحرام.

و من رعى ماشيته قرب الحمى نازعته نفسه إلى أن يرعاها في الحمى ألا و إنّ لكل ملك حمى ألا و إنّ حمى الله عزّوجلّ محارمه فتوقّوا حمى الله و محارمه الحديث.(٣)

---

(١) الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٢٣.

(٢) الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٤٠.

(٣) الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٤٧.

فإنّ هذا اللسان لسان الرجحان و الإرشاد لعدم حرمة الإشراف كما عرفت هذا مضافاً إلى ضعف الخبر.

و منها: موثقة فضيل بن عياض عن أبي عبدالله عليه السلام قال قلت له من الورع من الناس قال الذي يتورع عن محارم الله و يجتنب هولاء فإذا لم يتق الشبهات وقع في الحرام و هو لايعرفه الحديث.(١)

و من المعلوم ان لسان قوله عليه السلام فإذا لم يتق الشبهات وقع في الحرام و هو لايعرفه لسان الارشاد لاالوجوب و ايضا قوله عليه السلام يتورع و يجتنب الخ في مقام تعريف الورع الذي بلغ من الكمال إلى المراتب العالية لايدل على اللزوم و الوجوب كما لايخفى.

و بالجملة كما **قال الشيخ الأعظم** رحمه الله إنّ هذه الأخبار ظاهرة في الاستحباب لقرائن مذكورة فيها.(٢)

هذا مضافاً إلى إمكان الجواب عن هذه الروايات ببعض ما مرّ في المقبولة من أنّ ما ثبت فيه الترخيص ظاهراً من قبل الشارع داخل في ما هو بيّن رشده لا في المشتبه و لاأقل من الشك في ذلك فلايمكن التمسك بها مع الشك في تحقق موضوعها فتحصل من جميع ما ذكرناه عدم تمامية الأدلّة النقلية لإفادة وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية بعد الفحص و عليه فكما لايجب الاجتناب عن الشبهات الوجوبية بعد الفحص فكذلك لايجب الاجتناب عن الشبهات التحريمية بعد الفحص من دون فرق بينهما و الله هو الهادي للصواب.

---

(١) الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ٢٥.

(٢) فرائد الأصول: ٢١٢.

الخلاصة

أدلّة القائلين بالاحتياط في الشكّ في التكليف

و استدل للقول بوجوب الاحتياط فيه بالأدلّة الثلاثة:

أمّا الكتاب فبالآيات المتعدّدة منها التي تنهى عن القول بغير العلم كـقوله عـزّوجلّ ﴿و أن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾

بدعوى أنّ الحكم بترخيص الشارع في المحتمل الحرمة قول بغير علم و أجيب عـنه بأنّ فعل الشيء المشتبه حكمه اتكالاً على قاعدة قبح العقاب بلا بيان ليس من القول بغير علم.

لا يقال: إنّ الحكم بالحلّيّة في الواقعة المشكوكة قول بغير علم.

لأنّا نقول الحكم بالحلية الواقعية في الواقعة المشكوكة قول بغير علم و أمّا الحكم بالحلّية الظاهرية لايكون كذلك و جواز ارتكاب الشبهة منوط بـالحلية الظـاهرية و لايحـتاج إلى إثبات الحلية الواقعيّة حتى يقال أدلّة البراءة لاتدلّ عليها.

و منها: التي تدل على النهي عن الإلقـاء في التهـلكة كـقوله جـل و عـلا ﴿و لاتـلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾

و اُجيب عنه بأنّ الهلاكة بمعنى العقاب معلوم العدم بأدلّة البراءة عقلية كانت أو شرعية فلاموضوع للآية الكريمة في المقام.

و منها: التي تدلّ على الأمر بالتقوى مثل قوله عزّوجلّ (فاتقوا الله ما استطعتم) بتقريب أنّها تدلّ على وجوب الاحتياط بنحو الأتمّ.

و اُجيب عنه بأنّ ارتكاب الشبهة استناداً إلى ما يدلّ على الترخيص شرعاً و عقلاً ليس منافياً اللتقوى.

و أمّا الأخبار فبطوائف

الطائفة الأولى:

هي التي تدلّ على التوقف عند الشبهة معلّلاً بأنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة.

(أجيب عنه بأنّه لاهلكة في الشبهة الحكمية بعد الفحص لحكومة أدلّة البراءة من العقل و النقل على مثل هذه الطائفة كما لاهلكة في الشبهة الموضوعية هذا مضافاً إلى تطبيق التعليل على الشبهة الموضوعية التى لايلزم الاجتناب عنها بالاتفاق و عليه فاللازم هو أن يتصرف في الخيرية بحملها على ما يناسب الرجحان بأن يكون المراد من الأمر بالوقوف مطلق الرجحان كما أنّ المراد من الهلكة الأعم من المفاسد و لو كانت مثل العار و الشين.

على أنّ هذه الأخبار تدل على أنّه أذا كان في المحتمل خطر و هلكة فقف عندها لكي لاتسقط فيها فالنظر فيها إلى المحتمل لاالاحتمال فلاتدلّ على منجزية الاحتمال و جعل إيجاب الاحتياط شرعاً بل هو إرشاد لأنّ الهلكة مفروضة التحقق في إرتكاب الشبهة مع قطع النظر عن الأمر بالتوقف.

الطائفة الثانية: هي الأخبار الآمرة بالاحتياط و هي كثيرة

منها: صحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج عن أبي الحسن عليه السلام في رجلين أصابا صيداً و هما محرمان فلم يدريا أنّ الجزاء بينهما أولان على كل منهما جزاءً مستقلاً قال لابل عليهما أن يجزى كل واحد منهما الصيد قلت إنّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه فقال عليه السلام إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط تسألوا عنه فتعلموا.

و تقريب الاستدلال بها أنّ في الشبهة حكمية أمر الإمام عليه السلام بالاحتياط

و أُجيب عنه بأنّ ظاهر الرواية هو صورة التمكن من استعلام حكم الواقعة بالسئوال و لامضائقة عن القول بوجوب الاحتياط في هذه الصورة و المقام ليس كذلك لأنّ المفروض عدم التمكن من الاستعلام عن الإمام عليه السلام.

و منها: موثقه عبدالله بن وضاح «**قال كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام**» يتوارى القرص و يقبل الليل ثمّ يزيد الليل ارتفاعا و تستر عنا الشمس و ترتفع فوق الجبل حمرة و يؤذن عندنا المؤذنون أفاصلي حينئذ و أفطر إن كنت صائما أو انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب إليّ أرى لك.

أن تنتظر حتى تذهب الحمرة و تأخذ بالحائطة لدينك بدعوى أنّ الظاهر منها هو

السئوال عن الشبهة الحكمية و عليه فقوله عليه السلام و تأخذ بالحائطة لدينك بيان للزوم الاحتياط.

و فيه أنّ الاحتياط في الشبهة الحكمية بعيد عن مثل الإمام عليه السلام لأنّ عليه أن يرشد الجاهل بالحكم لا أن يقرره على جهله فتحمل الرواية على الشبهة الموضوعية بأن يكون مورد الموثقة عدم حصول العلم باستتار القرص لحيلولة الجبل فأمر بالانتظار حتى يحصل العلم فالأمر بالاحتياط يكون في الشبهة الموضوعية التي كان مقتضى الاستصحاب عدم استتار القرص فلايتعدي عن هذا المورد إلّا إلى مثله من كل مكلّف يشک في براءة ذمته عما اشتغل ذمته به لامطلق الشاك.

هذا مضافاً إلى احتمال أن يكون الأمر بالاحتياط لأجل التقية فلاتستفاد منها لزوم الاحتياط في الشبهة الحكمية فلاتغفل.

و **منها**: خبر أبي هاشم الجعفري عن الرضا عليه السلام أنّ أميرالمؤمنين عليه السلام قال لكميل بن زياد أخوك دينک فاحتط لدينک بما شئت و نحوه سائر المرسلات الحكمية كقوله عليه السلام لک أن تنتظر الجزم و تأخذ الحائطة لدينک و فيه أنّه أمر بأعلى مراتب الاحتياط في جميع الأمور و من المعلوم أن هذا لايدل على الوجوب بل يناسب الرجحان و الاستحباب كما أنّ قوله لک أن تنتظر الخ حيث جعل الاحتياط فيه باختيار المكلف لايدلّ على أزيد من استحباب الاحتياط.

هذا مضافاً إلى أنّ النسبة بين أخبار البراءة و أخبار الاحتياط حيث كانت هي العموم و الخصوص.

أمكن القول بتخصيص أخبار الإحتياط و ذلک لأنّ أخبار البراءة اختصّت بالشبهة الحكمية بعد الفحص و لاتعم قبل الفحص كما لاتشمل المقرونة بالعلم الإجمالي بخلاف أخبار الاحتياط.

و لو سلّمنا أنّ النسبة بينهما هي العموم من وجه فمقتضى القاعدة هو التساقط و الرجوع إلى قاعدة قبح العقاب بلابيان لأنّ المفروض أنّ بعد التعارض و التساقط لابيان.

هذا لو لم نقل بأظهرية الدلالة في أخبار البراءة كقوله حلال و مطلق و هم في سعة بخلاف

الأمر بالاحتياط فإنّ غايته هو ظهوره في الوجوب و عليه فيحمل الظاهر على الأظهر و يرفع اليد عن ظاهر الأمر في وجوب الاحتياط و يحمل على الرجحان.

و إن أبيت عن جميع ذلك أمكن **أن يقال:** لامجال لأخبار الاحتياط و التوقف و ذلك لأنّ استصحاب عدم جعل الحرمة أصل موضوعي و معه لامجال للشك حتى يتمسك فيه بأخبار الاحتياط أو أخبار التوقف و ذلك لتقدم الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي كما لايخفى.

الطائفة الثالثة: هي أخبار التثليث

منها: مقبولة عمر بن حنظلة عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال... و إنّما الأُمور ثلاثة أمر بيّن رشده فيتبع و أمر بيّن غيّه فيجتنب و أمر مشكل يرد علمه إلى الله و إلى رسوله قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله حلال بيّن و حرام بيّن و شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجامن المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لايعلم الحديث بدعوى أنّ الاستشهاد بقول رسول‌الله صلى الله عليه وآله يدل على أنّ الأمر بترك الشاذ يكون من جهة كونه من الشبهات التي يجب الاحتياط فيها.

هذا مضافاً إلى أنّ تفرع قوله صلى الله عليه وآله **«فمن ترك الشبهات نجامن المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات و هلك من حيث لايعلم»** على التثليث المذكور يدلّ على أنّ تخلّص النفس من المحرمات و لو كانت من الشبهات واجب.

و يمكن الجواب عنه بأنّ هذه الرواية أجنبية عن محل الكلام فإنّ السئوال فيه عن الخبرين المتعارضين و أنّه بأيهما يحسب الأخذ بعنوان الطريق و الحجّة و يشهد له التعبير بالاتباع فإنّه يناسب باب الروايات و أجاب الإمام عليه السلام بعدم جواز الأخذ بما فيه الريب بعنوان الحجة و لاشک فيه ولكن لادخل له بما نحن بصدده من لزوم الاحتياط في مقام العمل و عدمه.

هذا مضافاً إلى أن ما ثبت فيه الترخيص ظاهراً من قبل الشارع داخل في ما هو بيّن رشده لافي المشتبه كما هو الحال في الشبهات الموضوعية.

و منها: مرسلة الصدوق قال إنّ أميرالمؤمنين عليه السلام خطب الناس فقال في كلام ذكره حلال

بيّن و حرام بيّن و شبهات بين ذلک فمن ترک ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له الترک و المعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشک أن يدخلها.

و يمكن الجواب عنه بأنّها مرسلة هذا مضافاً إلى أنّ الموضوع في كلامه عليه السلام هو الإثم المشتبه و هو لايكون إلّا في موارد العلم بالتكليف إجمالاً أو في موارد يكون الحكم منجّزاً كما في الشبهة الحكمية قبل الفحص فلايعم الشبهة الحكمية بعد الفحص لأنّ الإثم لامورد له فيها بعد الحكم العقلي الشرعي بعدم العقاب.

و منها: معتبرة جميل عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال قال رسول‌الله صلى الله عليه و آله في كلام طويل، الأمور ثلاثة أمر تبيّن لک رشده فاتبعه و أمر تبيّن لک غيّه فاجتنبه و أمر اختلف فيه فردّه إلى الله عزّوجلّ.

و فيه أنّها لاتناسب المقام لأنّ الاتباع و الرّد إلى الله يناسب باب الروايات و الأخبار لاباب الارتكاب و الاقتحام فلاتغفل.

و منها: خبر نعمان بن بشير عن رسول‌الله صلى الله عليه و آله يقول إنّ لكل ملک حمى و ان حمى الله حلاله و حرامه و المشتبهات مات بين ذلک كما لو أن راعيا رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه ان تقع في وسطه فدعوا الشبهات.

و فيه أنّ التنظير و التشبيه المذكور قرينة الإرشاد و عدم الوجوب إذ الاجتناب عن حالة الإشراف على الحرام راجح هذا مضافاً إلى ضعف الخبر.

و منها: موثقه فضيل بن عياض عن أبي عبدالله عليه السلام قال قلت له من الورع من الناس قال الذي يتورع عن محارم الله و يجتنب هولاء فإذالم يتق الشبهات وقع في الحرام و هو لايعرفه.

و لايخفى أنّ لسان الرواية لسان الإرشاد لاالوجوب هذا مضافاً إلى أن قوله عليه السلام الذي يتورع الخ في مقام تعريف الورع الذي بلغ من الكمال إلى المراتب العالية و هو لايدل على اللزوم و الوجوب فتدبر جيداً.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه عدم تمامية الأدلّة النقلية التى تمسک بها القائلون بالاحتياط في الشبهات التحريميّة بعد الفحص.

و أمّا العقل فتقريره بوجهين

الوجه الأوّل:

كما في فرائد الأُصول إنّا نعلم إجمالاً قبل المراجعة بالأدلة الشرعية بمحرمات كثيرة يجب بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[1] و نحوه الخروج عن عهدة تركها على وجه اليقين بالاجتناب أو اليقين بعدم العقاب لأن الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية باتفاق المجتهدين و الأخباريين.

و بعد المراجعة بالأدلة و العمل بها لايقطع بالخروج عن جميع تلك المحرمات الواقعية فلابد من اجتناب كل ما يحتمل أن يكون منها إذا لم يكن هنا دليل شرعي يدل على حليته إذ مع هذا الدليل نقطع بعدم العقاب على تقدير حرمته واقعاً.

و يمكن الجواب عنه أوّلاً: بالنقض بالشبهات الوجوبية و الموضوعية فإنّ العلم المذكور لو كان مانعاً عن الرجوع إلى البراءة في الشبهات التحريمية كان مانعاً عن الرجوع إليها في الشبهات الوجوبية و الموضوعية أيضاً مع أنّ الأخباريين لايقولون بوجوب الاحتياط فيها.

و ثانياً: بأن العلم الإجمالي بالمحرمات الواقعية ينحل بمجرد كون الأمارات الدالة على وجوب الاجتناب بمقدار المعلوم بالإجمال في معرض الوصول لاحتمال كون المعلوم بالإجمال هو هذا المقدار المعلوم حرمته تفصيلاً و مع الانحلال المذكور لامانع من الرجوع إلى أصالة الحل في غير مورد الأمارات المذكورة لعدم كونها معارضة بالمثل إذ لامجال لأصالة الحل في موارد الأمارات كما لايخفى.[2]

و تفصيل ذلك كما أفاد السيّد المحقق الخوئي؛ إنّ لنا هنا ثلاثة علوم إجمالية

الأوّل: العلم الكبير و أطرافه جميع الشبهات مما يحتمل التكليف و منشأه العلم بالشرع الأقدس إذ لامعنى للشرع الخالي عن التكليف رأساً.

---

(١) حشر / ٧.

(٢) راجع فرائد الأصول: ٢١٢.

الثاني: العلم الإجمالي المتوسط و أطرافه موارد قيام الأمارات المعتبرة و غير المعتبرة و منشأه كثرة الأمارات و القطع بمطابقة بعضها للواقع فإنّا لانحتمل مخالفة جميعها للواقع.

الثالث: العلم الإجمالي الصغير و أطرافه موارد قيام الأمارت المعتبرة و منشاه القطع بمطابقة مقدار منها للواقع.

و حيث إنّ العلم الإجمالي الأول ينحل بالعلم الإجمالي الثاني و الثاني بالثالث فلايتنجز التكليف في غير مؤديات الطرق و الأمارات المعتبرة.

و الميزان في الانحلال أن لايكون المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الصغير أقل عدد من المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الكبير بحيث لو أفرزنا من أطراف العلم الإجمالي الكبير مقدار المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الصغير لم يبق لنا علم إجمالي في بقية الأطراف إلى أن قال بل وجود التكاليف (فيها) مجرد احتمال إلى أن قال.

ثم إنّ ما ذكرناه من الانحلال مبني على العلم الوجداني بمطابقة الأمارات المعتبرة للواقع بمقدار ما علم إجمالاً ثبوته في الشريعة المقدسة من التكاليف.

و هذا الأمر و إن كان صحيحاً إلّا أنّه لو منع منه القائل بوجوب الاحتياط و ادعى عدم العلم بمطابقة الأمارات للواقع بمقدار المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الأول فنحن ندعي الانحلال مع عدم العلم الوجداني بمطابقة الأمارات المعتبرة للواقع (للكفاية العلم بالواقع تعبّداً) و توضيح ذلك أن العلم الإجمالي متقوم دائماً بقضية منفصلة مانعة الخلو ففي العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإنائين يصدق قولنا إمّا هذا الإناء نجس و إمّا ذاك و قد يحتمل نجاستهما معاً و المدار في تنجيز العلم الإجمالي على هذا الترديد حدوثاً و بقاء فإذا فرضنا أن القضية المنفصلة انقلبت إلى قضيتين حمليتين إحداهما متيقنة ولو باليقين التعبدي و الأخرى مشكوكة بنحو الشك الساري فلامحالة ينحل العلم الإجمالي و يسقط عن التنجيز.

و السرّ في ذلك أن تنجيز العلم الإجمالي ليس أمراً تعبدياً و إنّما هو بحكم العقل لكاشفيته عن التكليف كالعلم التفصيلي فإذا زالت كاشفيته بطرو الشك الساري زال التنجيز لامحالة كما هو الحال في العلم التفصيلي بعينه.

و لا ينتقض ذلك بما إذا علم بحدوث تكليف جديد في أحد الأطراف معيناً و لا بطرو الاضطرار إلى بعض الأطراف أو تلفه أو امتثال التكليف فيه فإن العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي في جميع هذه الفروض باقٍ على حاله «**لعدم تقارن ذلك العلم مع العلم الإجمالي**».
غاية الأمر إنه يتحقق أحد هذه الأمور يشك في سقوطه (أي سقوط التكليف) فلابد من الاحتياط و تحصيل العلم بسقوطه فإن الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينيّة بخلاف ما إذا زال العلم الإجمالي بطرو الشك الساري و انقلبت القضية المنفصلة إلى حمليتين أحدهما متيقنة ولو باليقين التعبدي و الأخرى مشكوكة بالشك الساري فإنّ التنجيز يسقط فيه بانحلال العلم الإجمالي لامحالة (و لافرق في ذلك بين اختلاف المباني في حجية الأخبار) أما على القول بأنّ المجعول في باب الأمارات هو نفس الطريقية و المحرزية فالأمر واضح لأن قيام الأمارة يوجب العلم بالواقع تعبداً «**مقارناً مع العلم الإجمالي**» و كما تنقلب القضية المنفصلة إلى حمليتين بالعلم الوجداني (المقارن) كذلك تنقلب إليهما بالعلم التعبدي (المقارن) إلى أن قال.

و أمّا على القول بأن المجعول في باب الأمارات هي المنجزية و المعذرية إلى أن قال فإن قلنا (و هو الصحيح) بأن مجرد كون الأمارة في معرض الوصول بمعنى كون الأمارة بحيث لو تفحص عنها المكلّف وصل إليها كاف في التنجيز انحلّ العلم الإجمالي فإن المكلف في أول بلوغه حين يلتفت إلى وجود التكاليف في الشريعة المقدسة يحتمل وجود أمارات دالة عليها فيتنجز عليه مؤدياتها بمجرد ذلك الاحتمال و حيث إنّ هذا الاحتمال مقارن لعلمه الاجمالي بالتكاليف فلايكون علمه منجزاً لجميع أطرافه لتنجز التكليف في بعض أطرافه بمنجز مقارن له. نظير ما لو علمنا بوقوع نجاسة في أحد الانائين و علمنا بنجاسة أحدهما المعين مقارناً لذلك العلم الإجمالي فإنّه لايتنجّز حينئذ أصلاً.

و السرّ فيه أن تنجيز العلم الإجمالي إنّما هو بتساقط الأُصول في أطرافه للمعارضة و في مفروض المثال يجري الأصل في الطرف المشكوك فيه بلامعارض و لذا ذكرنا في محله أنه لو كان الأصل الجاري في بعض الأطراف مثبتاً للتكليف و في بعضها الآخر نافياً له لايكون

العلم الإجمالي منجزاً (أي لكون الأصل في الطرف النافي بلامعارض هذا مضافاً إلى أن العلم الإجمالي المقارن لايكشف عن تكليف آخر على كل تقدير إذ لو كان النجس في طرف علمنا بوقوع النجاسة فيه لما أوجب التكليف الآخر لأنه تحصيل الحاصل فالتكليف محتمل في طرف آخر و يجري الأصل فيه).

و مما ذكرناه ظهر الحال و صحة الانحلال على القول بالسببية في باب الأمارات و ان المجعول هي الأحكام الفعلية على طبقها فان قيام الأمارة يكشف عن ثبوت الأحكام في مواردها من أول الأمر (فتكون مقارنة مع العلم الإجمالي) فلايبق أثر للعلم الإجمالي بالتكاليف الواقعية مرددة بينها و بين غيرها و المتحصل مما ذكرناه في المقام انّه في جميع الأقوال في باب الأمارات تكون أطراف العلم الإجمالي من غير مواردها مورداً لأصالة البراءة الخ.(١)

لايقال: إنّ الانحلال الحقيقي بالعلم الإجمالي في دائرة الأمارات يوجب العمل بتمام الأمارات حتى غير المعتبرة منها لوجود علم إجمالي في تمام أطرافها و هو كما ترى **لأنا نقول:** إنّ المدعى هو الانحلال الحقيقي بالعلم الإجمالي في دائرة الأمارات المعتبرة لامطلق الأمارات فيمكن دعوى الانحلال الحقيقي بالعلم الإجمالي في دائرة الأمارات المعتبرة إذ مع العلم المذكور تنقلب القضية المنفصلة إلى الحمليتين حقيقة أحدهما قضية بتيه و الأخرى قضية مشكوكة فيجري البراءة في المشكوكة.

و أما دعوى أن احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل و على الطرف الآخر كاشف قطعي عن بقاء العلم الإجمالي لكونه من لوازمه.

فهي مندفعة بما أفاد سيدنا الإمام المجاهد (قدس سره) من أن ما ذكر خلط بين احتمال انطباق المعلوم بالإجمال فعلاً و احتمال انطباق المعلوم بالإجمال سابقاً و قد زال عنه العلم فعلاً و المفيد لما ادعاه هو الأول مع أنه غير واقع ضرورة ارتفاع العلم الإجمالي عن مركزه فإن العلم (التفصيلي) بكون هذا واجباً أو خمراً لايجتمع مع التردد في كونه واجبا أو عدله أو كونه خمراً

---

(١) مصباح الأصول ٢: ٣٠٤ـ٣٠٨.

أو الآخر فإنّ الإجمال متقوم بالتردد و هو ينافي العلم التفصيلي و لايجتمع معه.[١]

و الأولى أن يقال إن كشف تقارن المعلوم بالتفصيل مع المعلوم بالإجمال يوجب انحلاله من الأول لامن حال ورود الأمارات إذ المفروض أنها تكشف عن مؤداها من السابق و لعلّ المراد من السابقية توهمها فتدبر جيداً.

ثم إن الانحلال كما عرفت حقيق لعدم بقاء العلم الإجمالي في لوح النفس بعد اعتبار الطرق و الأمارات الدالة على التكاليف الواقعية بمقدار المعلوم بالإجمال و لاحاجة في ذلك إلى اثبات ان المعلوم بالتفصيل بالطرق و الامارات هو عين ما علم بالإجمال بل يكفيه احتمال الانطباق إذ مع هذا الاحتمال لايبق علم بالنسبة إلى سائر الأطراف فينقلب القضية المنفصلة الحقيقية إلى قضية بتية و هي في مورد الطرق و الأمارات المعتبرة و قضية مشكوكة و هي في سائر الموارد.

قال سيدنا الإمام المجاهد؆: و التحقيق أن يقال إنّ ميزان الانحلال لو كان قائماً باتحاد المعلومين مقداراً مع العلم بأن المعلوم بالتفصيل هو عين ما علم بالإجمال لكان لعدم الانحلال وجه (لعدم العلم بالاتحاد المذكور) إلّا أن الميزان هو عدم بقاء العلم الإجمالي في لوح النفس و انقلاب القضية المنفصلة الحقيقية أو المانعة الخلو إلى قضية بتية و مشكوكة فيها أو إلى قضايا بتية و قضايا مشكوكة فيها فلو علم بوجود واجب بين أمرين بحيث لايحتمل الزيادة حتى يكون القضية منفصلة حقيقية أو مع احتمال الزيادة حتى يكون مانعة الخلو فمع العلم التفصيلي بوجوب بعض الأطراف أو واحد من الطرفين ينقلب القضية إلى قضية بتية أي إلى وجوب واحد معيناً و إلى مشكوكة فيها فلايصح أن يقال إما هذا واجب أو ذاك بل لابد أن يقال هذا واجب بلاكلام و الآخر مشكوك الوجوب و هذا ما ذكرنا من ارتفاع الإجمال الموجود في لوح النفس.

إلى ان قال و احتمال كون المعلوم بالإجمال عين المشكوك فيه الذي خرج عن الطرفية

---

(١) تهذيب الأصول ٢: ٢٠٦_٢٠٧.

غير مضر لأن المعلوم بنعت المعلومية الفعلية غير محتمل الانطباق و إنما المحتمل انطباق ما كان معلوماً سابقاً مع زوال وصف العلم بالفعل على الطرف الآخر لأنّ المعلومية الإجمالية الفعلية ملازم للعلم الإجمالي و مع زوال العلم لامعنى لوجود المعلوم بالفعل فتدبر.(١)

الوجه الثاني:

كما نسبه الشيخ الأعظم في الفرائد إلى طائفة من الإمامية أن الأصل في الأفعال الغير الضرورية الحظر فيعمل به حتى يثبت من الشرع الإباحة و لم يرد الإباحة فيما لانص فيه و ما ورد فيه على تقدير تسليم دلالته معارض بما ورد من الأمر بالتوقف و الاحتياط فالمرجع إلى الأصل (و هو أصالة الحظر) ولو نزلنا عن ذلك فالوقف كما عليه الشيخان‌‌. و احتج عليه في العدة بأن الإقدام على ما لايؤمن المفسدة فيه كالإقدام على ما يعلم المفسدة فيه و قد جزم بهذه القضية السيّد ابو المكارم في الغنية و إن قال بأصالة الإباحة كالسيد المرتضى تعويلاً على قاعدة اللطف و إنه لو كان في الفعل مفسدة لوجب على الحكيم بيانه لكن ردها في العدة بأنه قد يكون المفسدة في الأعلام و يكون المصلحة في كون الفعل على الوقف.(٢)

و يمكن الجواب عنه أوّلاً: بما في الكفاية من أنه لاوجه للاستدلال بما هو محل الخلاف و الإشكال و إلّا لصح الاستدلال على البراءة بما قيل من كون تلك الأفعال على الإباحة.(٣)

و ثانياً: بما في الكفاية أيضاً من أنّ الإباحة الشرعية ثابتة في المقام لما عرفت من عدم صلاحية ما دل على التوقف أو الاحتياط للمعارضة لما دلّ على الإباحة.(٤)

و ثالثاً: بما أفاده الشيخ الأعظم‌ بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر من أنه إن أريد (من الضرر) ما يتعلق بأمر الآخرة من العقاب فيجب على الحكيم تعالى بيانه فهو مع عدم

---

(١) تهذيب الأصول ٢: ٢٠٦.

(٢) فرائد الأصول: ٢١٤.

(٣) الكفاية ٢: ١٨٩.

(٤) الكفاية ٢: ١٨٩.

البيان مأمون (بقاعدة قبح العقاب بلابيان) و إن أريد غيره مما لايدخل في عنوان المؤاخذة من اللوازم المترتبة مع الجهل أيضاً فوجوب دفعها غير لازم عقلاً إذ العقل لايحكم بوجوب الاحتراز عن الضرر الدنيوي المقطوع إذا كان لبعض الدواعي النفسانية و قد جوّز الشارع بل أمر به في بعض الموارد (كالجهاد) و على تقدير الاستقلال فليس مما يترتب عليه العقاب لكونه من باب الشبهة الموضوعية لأن المحرم هو مفهوم الإضرار و صدقه في هذا المقام مشكوك كصدق المسكر المعلوم التحريم على هذا المائع الخاص و الشبهة الموضوعية لايجب الاجتناب عنها باتفاق الاخباريين أيضاً.(١)

اللّهمّ إلّا أن يدعى استقلال العقل بوجوب الاحتراز عن محتمل الضرر فالمحتمل هو موضوع حكم العقل لاالشبهة الموضوعية للمحرّم.

و رابعاً: كما في الكفاية بأن مسألة استقلال العقل بالحظر في الأفعال غير الضرورية تختلف عن مسألتنا و لايستلزم القول بالوقف في تلك المسألة للقول بالاحتياط في هذه المسالة لاحتمال ان يقال معه بالبراءة لقاعدة قبح العقاب بلابيان و ما قيل من أن الإقدام على ما لايؤمن المفسدة فيه كالإقدام على ما تعلم فيه المفسدة ممنوع ولو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل فإن المفسدة المحتملة في المشتبه ليست بضرر غالباً ضرورة أن المصالح و المفاسد التي هي مناطات الأحكام ليست براجعة إلى المنافع و المضار بل ربما يكون المصلحة فيما فيه الضرر و المفسدة فيما فيه المنفعة و احتمال أنْ يكون في الشبهة ضرر ضعيف غالباً لايعتنى به قطعاً مع أن الضرر ليس دائماً مما يجب التحرز عنه عقلاً بل قد يجب ارتكابه أحياناً فيما كان المترتب عليه أهم في نظره مما في الاحتراز عن ضرره مع القطع فضلاً عن احتماله.(٢)

و لذا قال في مصباح الأُصول لاارتباط بين المقام و تلك المسألة فإن استقلال العقل بالحظر على تقدير التسليم إنما هو بمناط غير موجود في المقام باعتبار أن موضوع أصالة الحظر إنما هو الفعل بما هو مقطوع بعدم جعل الحكم له و في المقام بما هو مشكوك الحكم

(١) فرائد الأصول: ٢١٤.

(٢) الكفاية ٢: ١٨٩ ـ ١٩٠.

فلايستلزم القول بالحظر في تلك المسألة القول بالاحتياط في المقام بل يمكن القول بالبراءة في المقام مع الالتزام بالحظر في تلك المسألة.(١)

و **خامساً:** بأن الحكم بالحظر في الفعل الذي فرض خلوه عن الحكم بقول مطلق ممنوع لعدم كونه خروجاً عن زي الرقية كما أفاد في نهاية الدراية حيث قال إنّ الشارع كل تكاليفه منبعث عن المصالح و المفاسد لانحصار أغراضه المولوية فيها فليس له إلّا زجر تشريعي أو ترخيص كذلك فمنعه و ترخيصه لاينبعثان إلّا عما ذكر.

و لامحالة إذا فرض خلو الفعل عن الحكم بقول مطلق أعني الحكم الذي قام بصدد تبليغه و إن كان لايخلو موضوع من الموضوعات من حكم واقعي وحياً أو إلهاماً فليس الفعل منافياً لغرض المولى بما هو شارع فليس فعله خروجاً عن زي الرقية و منه تبين أن الأصل فيه هو الإباحة لاالحظر.

فإن عدم الإذن المفروض في الموضوع لايؤثر عقلاً في المنع العقلي إلّا باعتبار كون الفعل معه خروجاً عن زي الرقية و حيث إنه فرض فيه عدم المنع شرعاً فلايكون خروجاً عن زي الرقية إذ فعل ما لاينافي غرض المولى بوجه من الوجوه بل كان وجوده و عدمه على حد سواء لايكون خروجاً عن زي الرقية.(٢)

نعم ربما يقال في وجه الحظر وجوه أخرى

منها: ان كل مكلف عبد مملوك لله تعالى بشراشر وجوده و العبد لايجوز أن يتحرك إلّا بإذن مولاه كما لايجوز له أن يتصرف في ملك مولاه و المفروض أن العبد و ما في يده و ما في حوله و غيرهما ملك لله تعالى.

ولكن يرد عليه مضافاً إلى إمكان منع عدم جواز الحركة و سكون العبد إلّا بإذن المولى و لو مع عدم منافاتها مع حق المولى لعدم كونه موجباً للخروج عن زي الرقية في صورة عدم المنافاة أن الملكية المذكورة إنما تقتضي ما ذكر ما دام لم يجعل الله تعالى نفسه كأحد الموالي و

---

(١) مصباح الأصول ٢: ٣٠٩.

(٢) نهاية الدراية ٢: ٢٠٥ـ٢٠٦.

مع جعله نفسه كذلك تجري بالنسبة إلى الله تعالى ما يجري بالنسبة إلى الموالي و العبيد و عليه فقاعدة قبح العقاب بلابيان كما تدل على قبح العقاب بالنسبة إلى الموالي و العبيد فكذلك تدل بالنسبة إليه سبحانه و تعالى و الخلق بعد ما جعل نفسه سبحانه و تعالى كواحد منهم كما لايخفى.

الوجه الثالث:

هو ما حكي عن الشهيد الصدر من حق الطاعة بتقريب أن المولوية المطلقه الذاتية لله تعالى التي تحققت من جهة خالقيته و منعميته و مالكيته توجب حق الطاعة المطلقه ولو في التكاليف الاحتمالية و عليه فلايختص حق إطاعته تعالى بما يصل إلينا بالقطع بل اللازم هو الاحتياط حتى بالنسبة إلى التكاليف الاحتمالية نعم لو رخص الشارع في ذلك لايجب الاحتياط كما لايخفى.

و فيه **أوّلاً**: أنا لانسلّم ايجاب المولوية الذاتية لله تعالى لطاعته المطلقة في التكاليف الظنية و الاحتمالية زائداً على الرجحان و الاستحباب كما لاتوجب المولوية المذكورة وجوب تداوم الذكر وعدم الغفلة عنه مع ان المناسبة بينهما و المولوية المطلقه الذاتية موجودة أيضاً لأنّ مولويته تعالى دائمة و مقتضاها هو ذكره دائما و عدم الغفلة عنه تعالى.

و **ثانياً**: إنّ ذلك على تقدير التسليم صحيح ما دام لم يجعل نفسه كأحد الموالي و أمّا مع جعله نفسه كواحد منهم يجري في حقه ما يجرى في حقهم و قد دلّ مثل قوله تعالى **﴿وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾**(١) على أنّ طريقته تعالى في الاحتجاج و العذاب و العقاب ليس إلّا طريقة العقلاء من الاكتفاء بما وصل من الأوامر و النواهي فكما أنّ العقلاء لايعذبون العبيد إلّا بوصول الخطاب و تمردهم فكذلك الله تعالى لايعذب بدون البعث و جعل الأحكام في معرض الوصول و عليه فلامجال لدعوى وجوب الاحتياط مع الفحص و عدم الظفر.

---

(١) الاسراء / ١٥.

و ثالثاً: إنّا سلمنا أنّ حق الطاعة في الأوامر و النواهي ولو كانت احتمالية يكون مما تقتضيها المولوية المطلقة ولكن ذلك ما دام لم يستلزم محذور العسر و الحرج و الاختلال و أما مع استلزام المحذور المذكور فتمنع عنه حكمة الرب المتعال و المفروض لزوم المحذور المذكور في حق الطاعة حتى في المحتملات فلايصح الحكم بإطلاق الوجوب مع لزوم المحذور المذكور كما لايخفى.

و رابعاً: أن طاعة الله سبحانه و تعالى لها درجات متعددة و مراتب مختلفة و ليس كل مرتبة واجبة و من المراتب أن لايطيع العبد إلّا إياه حتى في المباحات و لايتحرك و لايسكن إلّا فيما يرضى الله سبحانه و تعالى و من المعلوم أن هذه المرتبة لاتكون واجبة بالضرورة و عليه فيمكن أن يكون الإطاعة في المحتملات من المراتب الراجحة نعم يجب طاعته فيما يكون ترك الطاعة منافياً مع زي الرقية و العبدية.

و خامساً: بما أفاده بعض الأعزة من أنه كما احتملنا التكليف الوجوبي أو التحريمي في الشبهات البدوية كذلك نحتمل الإباحة الاقتضائية الواقعية و حق الطاعة كما يكون مطرحا في التكاليف الوجوبية أو التحريمية كذلك يكون مطرحاً في ناحية الإباحة الواقعية الاقتضائية أيضاً.

ولو اقتضى المنعمية أو الخالقية أو مالكية المولى أن نطيعه في تلك التكاليف الإلزامية فكذلك اقتضت أن نعمل بمقتضى الإباحة الاقتضائية أيضاً فإنها مجعولة كمجعولية الوجوب و الحرمة كما يشهد له عدّ الإباحة من الأحكام الخمسة و لايجتمع لزوم رعاية التكاليف الإلزامية الواقعية بالاحتياط مع لزوم رعاية الإباحة الاقتضائية الواقعية بالترخيص و مع منافاتها نكشف عن عدم صحة نظرية حق الطاعة.[1]

يشكل ذلك بأن الإباحة هي إطلاق العنان في طرف التشريع و هو لايطلب من العبد شيئاً حتى يكون فعله إطاعة و تركه عصياناً و عليه فلايتصور التزاحم و المنافاة بين حق

(١) راجع پژوهش‌های أصولي شماره ١: ١٥-١٦.

الطاعة في الإباحة الاقتضائية و بين حق الطاعة في احتمال الوجوب أو الحرمة.

و يجاب عنه بأن حصول المنافاة و المزاحمة في أحكام العقل العملي من جهة أن الترخيصات الواقعية و الإباحات المجعولة إذا وصلت إلى العبد صارت موضوعة لحكم العقل بالترخيص و إطلاق العنان لأن هذا هو مقتضى رعاية احترام المولى و مولويته و بناء على نظرية حق الطاعة لايختص ذلك بوصولها بالقطع بل يجري في موارد الشك في الإباحة الواقعية و عليه فالعقل يحكم في المشتبهات بكون الفعل أو الترك مرخصاً فيه رعاية لمولوية المولى إذ احترام المولى لايختص بجعل خاص بل هو لازم الرعاية في جميع أنحاء جعله و منها الإباحة و الترخيص و هو لايجتمع مع حكم العقل بوجوب الاحتياط باحتمال التكاليف الإلزامية.(١)

و لايخفى عليك ما في هذا الجواب فإن احترام المولى في ناحية الإباحة الاقتضائية يتحقق بعدم القول باللزوم أو الحرمة بخلاف الوجوب أو الحرمة فإنّ رعاية المولى و حق الطاعة فيهما لايتحقق إلّا بالفعل في الوجوب و بالترك في الحرمة و عليه فلامنافاة بين حق الطاعة في الوجوب و الحرمة وبين حق الطاعة في الإباحة الاقتضائية فيما فعل ولم يقل بالوجوب و يترك و لم يقل بالحرمة.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ المهم في حق الطاعة هو رعاية ما أهمه المولى من مصالح العباد فلو رأى المولى الترخيص أهم من التقيد و المحدودية لما أمكن للعبد أن لايرى ذلك و أخذ جانب المحدودية إذ الأخذ المذكور و إن لم يستلزم المخالفة العملية ولكنه ينافي ما أهمه المولى و مقتضى رعاية حق المولى هو أن يراعي ذلك ولو مع اشتباه الإلزام الواقعي و الإباحة الواقعية.

و عليه فرعاية ما أهمه المولى في الإباحة الاقتضائية الواقعية تنافي مع رعاية ما اهمه المولى في الأحكام الالزامية و عاد المحذور.(٢)

---

(١) راجع پژوهش هاي أصولي شماره ١: ١۶ ـ ١٩.

(٢) راجع پژوهش هاي أصولي ١: ٢٢.

لايقال: إنّ التنافي بين الرعايتين المذكورتين فيما إذا كانت الإباحة الواقعية بالنسبة إلى الفعل أو الترك مقتضية لإطلاق العنان من جميع الجهات سواء كانت من ناحية الإلزامات الصادرة من الله سبحانه و تعالى أو الإلزامات العقلية الأخرى كوجوب الاحتياط فإطلاق العنان بالنحو المذكور لايجتمع مع رعاية الأحكام الإلزامية المقتضية للاحتياط و اما إذا لم تكن الإباحة مقتضية لذلك إلّا بالنسبة إلى الالزامات الصادرة من الله سبحانه و تعالى فلامنافاة بين رعاية الإباحة الواقعية و رعاية الأحكام الإلزامية فإنها تدل على عدم الإلزام و إطلاق العنان من ناحية خصوص الاوامر الصادرة من المولى فهذا الترخيص لاينافي مع الضيق الحاصل من ناحية الإلزام العقلي الاحتياطي بالنسبة إلى الأحكام الإلزامية **لأنا نقول:** إنّ الإباحة على قسمين و كلاهما محتمل الوقوع في عرض واحد و مع احتمالها في عرض واحد نحتمل أن يكون الإباحة المشكوكة من سنخ الإباحة الدالة على نفي الإلزام من جميع الجهات حتى الحكم العقلي بالاحتياط و مع هذا الاحتمال يكون التنافي بين الحكم العقلي برعاية عدم الإلزام من هذه الناحية و بين حكمه برعاية الإلزام من ناحية الأحكام الإلزامية موجود و عدم التنافي يتوقف على إثبات أن الإباحة المشكوكة من سنخ الإباحة الدالة على نفي الإلزام من ناحية خصوص الأوامر الصادرة من الشارع و لادليل له كما لايخفى.(١)

هذا مضافاً إلى أنه لو كان نظرية حق الطاعة صحيحة لزم الاحتياط في جميع الموارد التي نحتمل فيها أنّ للمولى غرضاً لزومياً ولو لم يأمر به و ذلك لأن نظرية حق الطاعة ترجع في اللب إلى لزوم رعاية احترام المولى إذ لاخصوصية للفظة الطاعة الدالة على تحقق الأمر فلايكون وجود الأمر ولو احتمالاً شرطاً للزوم هذا الاحترام و عليه فلافرق بين رعاية احترام المولى في الأوامر المحتملة و بين رعاية احترامه في الأغراض اللزومية المحتملة مع أنه لم يلتزم به أحد بالنسبة إلى الأغراض المحتملة **اللّهمّ إلّا أن يقال:** إنّ عدم التكليف من

(١) راجع پژوهش هاي أصولي ١: ٢٤ ـ ٢٥.

ناحية المولى يكشف عن عدم وجود الغرض اللزومي فلايجب رعاية الأغراض المحتملة لعدم لزومها ولكن هذا صحيح فيما إذا لم نحتمل أن عدم التكليف من ناحية وجود الموانع كما لايخفى.(١)

الوجه الرابع:

ما حكاه بعض الأعلام عن سيدنا الأستاذ المحقق الداماد ﷺ من أن الاحتمال كالعلم منجز فيما إذا لم يتمكن المولى من البيان ألاترى صحة احتجاج المولى على عبده بالاحتمال عند عدم تمكنه من البيان كما إذا منع من التكلم فلايقبح المؤاخذة حينئذ بالاحتمال لأنه في حكم البيان في هذه الحال و معه لايبقى موضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان كما لاموضوع له عند العلم بالخطاب أو المراد و عليه فالبرائة العقلية ممنوعة.

و قد أورد عليه بعض الأعلام بأن هذا صحيح إذا علمنا بأن المولى عند ارتفاع المانع أمر أو نهى و أما إذا لم نعلم بذلك بل احتملنا انه لايأمر و لاينهى من جهة مزاحمة مفسدة أو مصلحة فلايكفي الاحتمال المذكور لوجوب الاحتياط عند الاحتمال فالأولى أن يقال في تقريب وجوب الاحتياط عقلاً و منع البراءة العقليه أنه لاشك في أن العبد احتاط عند احتمال الإلزاميات في أمور نفسه ألاترى أنه عند العطش و احتمال وجود الماء في مكان يسعى في طلبه لئلا يهلك من العطش و لم يترك الطلب و الاحتياط.

فإذا كان العبد في أمور نفسه كذلك فالالتزام بالاحتياط في أمور المولى واجب بالأولوية إذ ليس أمر اطاعته سبحانه و تعالى أدون من أغراض نفسه و هذا الوجه غير الوجه الذى ذكره الشهيد الصدر لإثبات حق الطاعة فلاتغفل.

و لقائل أن يقول إنا لانسلم ذلك في احتمال الإلزاميات بالنسبة إلى الأمور الشخصية إلّا فيما يكون ترك الاحتياط فيه موجباً للهلاكة فالدليل المذكور اخص من المدعى.

اللّهمّ إلّا أن يقال: بلزوم الاحتياط في مطلق الإلزاميات ما لم يتزاحم بما يوجب الترخيص دفعاً لاحتمال الضرر هذا مضافاً إلى أن ذلك صحيح فيما إذا لم يجعل المولى نفسه

---

(١) راجع پژوهش هاي أصولي ١: ٢٥.

كسائر الموالى في كيفية الإطاعة و الامتثال و أما مع هذا الجعل كما هو ظاهر الأدلة فلايكون احتمال الإلزاميات منجزاً كما لا يؤاخذ الموالى العرفية بمجرد الاحتمال.

و مضافاً إلى أن لزوم الاحتياط بمجرد الاحتمال ينافي ما فيه عليه الشريعة من كونها سمحة و سهلة فتحصل أنه لاحكم للعقل بالنسبة إلى وجوب الاحتياط عند احتمال التكليف و الله هو الهادي.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الخلاصة

و أمّا العقل فتقريره بوجهين

الوجه الأوّل:

إنّا نعلم إجمالاً قبل المراجعة بالأدلة الشرعية بمحرمات كثيرة و الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني و حيث لانقطع بالفراغ بعد المراجعة بالأدلة و العمل بها فاللازم هو الاجتناب عن كل ما يحتمل أن يكون منها حتى يحصل القطع بالفراغ.

و فيه أنّه لافرق بين الشبهة التحريمية و الشبهة الوجوبية فلو كان العلم المذكور موجباً للاحتياط في التحريمية فليكن كذلك في الوجوبية مع أنّ القائلين بالاحتياط في التحريميّة لايقولون به في الوجوبية.

هذا مضافاً إلى أنّ العلم الإجمالي ينحل بوصول الأمارات الدالة على المحرمات لاحتمال كون المعلوم بالإجمال هي موارد الأمارات المعلومة حرمتها تفصيلاً و مع لانحلال لامانع من الرجوع إلى أصالة الحل في غير مورد تلك الأمارات و لاحاجة في ذلك إلى إثبات أنّ المعلوم بالتفصيل بالأمارات عين ما علم بالإجمال بل يكفيه احتمال الانطباق إذ مع هذا الاحتمال لايبقى علم بالنسبة إلى سائر الأطراف فينقلب القضية المنفصلة الحقيقيّة و هي أنّ المحرمات إمّا هذه الموارد أو غيرها إلى قضية بينة و هي أنّ موارد قيام الأمارات المعتبرة هي المحرمات و إلى قضية مشكوكة و هي أنّ سائر الموارد غير الأمارات المعتبرة يحتمل حرمتها و عليه فيلزم الاجتناب عن موارد الأمارات المعتبرة للعلم بها أو قيام الحجة على حرمتها دون سائر الموارد لأنه ليس فيها إلّا احتمال الحرمة و هو محلّ البراءة كما لايخفى.

الوجه الثاني:

أنّ الأصل في الأفعال الغير الضرورية هو الحظر فيعمل به حتى يثبت من الشرع الإباحة و لم يرد الإباحة فيما لانصّ فيه و ما ورد فيه على تقدير تسليم دلالته معارض بما ورد من

الأمر بالتوقف و الاحتياط فالمرجع بعد التعارض هو أصالة الحظر و لو تنازلنا عن ذلك فاللازم هو الوقف.

و استدل لأصالة الحظر أيضاً بأنّ كلّ مكلف عبد مملوك لله تعالى بشراشر وجوده و العبد لايجوز أن يتحرك إلّا بإذن مولاه كما لايجوز له أن يتصرّف في ملك مولاه و المفروض أنّ العبد و ما في يده و ما في حوله و غيرهما ملك الله تعالى.

و فيه أنّ الملكية المذكورة إنّما تقتضي ما ذكر مادام لم يجعل الله تعالى نفسه كأحد الموالي و مع جعله كذلك تجري بالنسبة إليه ما يجري بالنسبة إلى سائر الموالي و العبيد فكما أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان تدل على قبح العقاب بلا بيان بالنسبة إلى الموالي و العبيد فكذلك بالنسبة إليه سبحانه و تعالى.

هذا مضافاً إلى إمكان منع عدم جواز الحركة و سكون العبد إلّا بإذن المولى و لو مع عدم منافاتهما مع حقوق المولى لأنّ الحركة و السكون في هذه الصورة لاتكونان خروجاً عن زيّ الرقبة.

الوجه الثالث:

ما حكى عن الشهيد الصدر من حق الطاعة بتقريب أنّ المولوية المطلقه الذاتية لله تعالى التي تحققت من جهة خالقيته و منعميته و مالكيته توجب حق الطاعة المطلقة و لو في التكاليف الاحتمالية و عليه فلايختصّ حق إطاعته تعالى بما يصل إلينا بالقطع بل اللازم هو الاحتياط حتى بالنسبة إلى التكاليف الاحتمالية نعم لو رخص الشارع في ذلك لايجب الاحتياط كما لايخفى.

و استدل له بأنّ الإقدام على ما لايؤمن المفسدة فيه كالإقدام على ما يعلم المفسدة فيه و دعوى أنّ مقتضى قاعدة اللطف إنّه لو كان في الفعل مفسدة لوجب على الحكيم بيانه و حيث لم يبين ذلك كشف ذلك عن الإباحة.

مندفعة بأنّه قد يكون المفسدة في الاعلام و يكون المصلحة في كون الفعل على الوقف.

و فيه أنّه لاوجه للاستدلال بما هو محل الخلاف و الإشكال و إلّا لصح الاستدلال على

البراءة بما قيل من كون تلك الأفعال على الإباحة.

هذا مضافاً إلى أنّ ما قيل من أنّ الإقدام على ما لايؤمن المفسدة فيه كالإقدام على ما تعلم فيه المفسدة ممنوع و لو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل فان المفسدة المحتملة في المشتبه ليست بضرر غالبا ضرورة أنّ المصالح و المفاسد التي هي مناطات الأحكام ليست براجعة إلى المنافع و المضار بل ربما يكون المصلحة فيما فيه الضرر و المفسدة فيما فيه المنفعة و احتمال أن يكون في الشبهة ضرر ضعيف غالباً لايعتني به قطعاً مع أنّ الضرر ليس دائماً ممّا يجب التحرز عنه عقلاً بل قد يجب ارتكابه أحياناً فيما كان الترتب عليه أهم في نظره ممّا في الاحتراز عن ضرره مع القطع فضلاً عن احتماله.

و **فيه أوّلاً**: إنّا لانسلّم إيجاب المولوية الذاتية لله تعالى لطاعته المطلقة في التكاليف الظنية و الاحتمالية زائداً على الرجحان و الاستحباب كما لاتوجب المولوية المذكورة وجوب تداوم ذكر تعالى و عدم الغفلة عنه مع أنّ المناسبة بينهما و بين مولويته المذكورة موجودة لأنّ مولويّته تعالى دائميّة و مقتضاها هو تداوم ذكره و عدم الغفلة عنه مطلقا.

و **ثانياً**: إنّ ذلك على تقدير التسليم صحيح مادام لم يجعل نفسه كأحد الموالي في مقام الامتثال و إلّا فيجري فيه تعالى ما يجري في حق الموالي العرفية.

و قد دلّ مثل قوله تعالى **﴿و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾** على أنّ طريقته تعالى في الاحتجاج ليس إلّا طريقة العقلاء من الاكتفاء بما وصل من الأوامر و النواهي في مقام الامتثال و الاحتجاج.

و **ثالثاً**: إنّ ذلك على تقدير التسليم مادام لم يستلزم محذور العسر و الحرج و الاختلال في النظام و مع الاستلزام كما هو الظاهر تمنع عن وجوب ذلك الحق حكمة الرب المتعال.

و **رابعاً**: إنّ لطاعة الله سبحانه و تعالى درجات متعددة و مراتب مختلفة و ليس كل مرتبة واجبة كما يشهد لذلك إنّ من المراتب أن لايطيع العبد إلّا إيّاه تعالى حتى في المباحات مع أنّ المعلوم أنّ هذه المرتبة ليست بواجبة بالضرورة.

و عليه فيمكن أن يكون الإطاعة في المحتملات من المراتب الراجحة نعم يجب طاعته فيما يكون تركها منافياً لزيّ الرقّية و العبدية.

و خامساً: إنّ نظرية حق الطاعة لو كانت صحيحة لزم الاحتياط في جميع الموارد التي تحتمل فيها أنّ للمولى غرضاً لزومياً و لو لم يأمر به و ذلك لأنّ نظرية حق الطاعة ترجع في اللب إلى لزوم رعاية احترام المولى إذ لاخصوصية للفظ الطاعة الدالة على تحقّق الأمر فلايكون وجود الأمر و لو احتمالاً شرط للزوم هذا الاحترام و عليه فلافرق بين رعاية احترام المولى في الأوامر المحتملة و بين رعاية احترامه في الأغراض اللزومية المحتملة مع أنّه لم يلتزم به أحد بالنسبة إلى الأغراض المحتملة.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ عدم التكليف من ناحية المولى يكشف عن عدم وجود الغرض اللزومي فلايجب رعاية الأغراض المحتملة لعدم لزومها ولكن هذا صحيح فيما إذا لم نحتمل أنّ عدم التكليف من ناحية وجود الموانع كما لايخفى.

الوجه الرابع:

ما حكاه بعض الأعلام عن سيدنا الأستاذ المحقق الداماد﴿ من أنّ الاحتمال كالعلم منجز فيما إذا لم يتمكن المولى من البيان ألا ترى صحة احتجاج المولى على عبده بالاحتمال عند عدم تمكنه من البيان كما إذا منع من التكلّم فلايقبح المؤاخذة حينئذ بالاحتمال لأنّه في حكم البيان في هذه الحال و معه لا يبقى موضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان كما لاموضوع له عند العلم بالخطاب أو المراد و عليه فالبراءة العقلية ممنوعة بل يجب الاحتياط مع الاحتمال.

أورد عليه بعض الأعلام بأنّ هذا صحيح إذا علمنا بأنّ المولى عند ارتفاع المانع أمر أو نهى و أمّا إذا لم نعلم بذلك بل احتملنا أنّه لايأمر و لاينهى من جهة مزاحمة مفسدة أو مصلحة فلايكفي الاحتمال المذكور لوجوب الاحتياط عند الاحتمال فالأولى

أن يقال: في تقريب وجوب الاحتياط العقلي و منع البراءة العقلية إنّه لاشك في أنّ العبد أحتاط في أمور نفسه عند احتمال الإلزاميات ألاترى أنه لو عطش و احتمل وجود الماء في

مكان جهله في طلبه لئلا يهلك من العطش و لم يترك الطلب و الاحتياط.

فإذا كان العبد في أمور نفسه كذلك فالالتزام بالاحتياط في أمور المولى واجب بالأولوية إذ ليس أمر إطاعته سبحانه و تعالى أدون من أغراض نفسه.

و لقائل أن يقول إنّا لانسلم ذلک في احتمال الإلزاميات بالنسبة إلى الأمور الشخصية إلّا فيما إذا كان ترك الاحتياط موجباً للهلاكة فالدليل المذكور أخصّ من المدعى و هو لزوم الاحتياط في جميع المحتملات.

هذا مضافاً إلى أنّ ذلک صحيح فيما إذا لم يجعل المولى نفسه كسائر الموالي في كيفية الإطاعة و الامتثال و أمّا مع هذا الجعل كما هو ظاهر الأدلة فلا يكون احتمال الإلزاميات منجزاً.

و مضافاً إلى أنّ لزوم الاحتياط بمجرد الاحتمال ينافي ما عليه الشريعة من كونها سمحة سهلة فتحصل أنه لاحكم للعقل بالنسبة إلى وجوب الاحتياط عند احتمال التكليف و الله هو الهادي.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التنبيهات

التنبيه الأوّل:

إن جريان أصالة البراءة و الإباحة في مشتبه الحكم مشروط بعدم جريان أصل حاكم عليهما لأنّ موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان بالنسبة إلى الحكم الواقعي كما أن موضوع الإباحة الشرعية هو الشك و عدم العلم بالحكم الواقعي.

و عليه فكل ما يكون بياناً ورافعاً للشك ولو تعبداً يتقدم على البراءة و الإباحة بالورود أو بالحكومة.

و لافرق في ذلك بين أن تكون الشبهة موضوعية كما إذا علمنا بخمرية مائع ثم شككنا في انقلابه خلا فلامجال لأصالة البراءة أو الإباحة عن حرمة شربه لجريان استصحاب الخمرية في مشكوك الانقلاب و مع جريان الاستصحاب المذكور لايبقى موضوع لأصالة البراءة أو الإباحة.

و بين أن تكون الشبهة حكمية كما إذا شك في جواز وطي الحائض بعد انقطاع الدم و قبل الاغتسال فإن استصحاب حرمة وطيها على تقدير جريانه لايبقى موضوعاً لأصالة البراءة و الإباحة.

قال السيّد المحقق الخوئيﷺ: و عبّر الشيخﷺ عن هذا الأصل بالأصل الموضوعي باعتبار أنه رافع لموضوع الأصل الآخر ولم يرد منه خصوص الأصل الجاري في الموضوع كما توهم.(١)

و أيضاً لاتفاوت في عدم جريان أصالة البراءة أو الإباحة بين أن يكون الأصل الموضوعي مخالفاً للبراءة أو الإباحة أو موافقاً لهما بدعوى أن مع أصل موضوعي لامجال لهما لوروده عليهما ولكن ذلك فرع كون أدلة اعتباره ناظرة إلى الأُصول الموافقة أيضاً و هو غير محرز لأن الأدلة في مثل الاستصحاب ناظرة إلى عدم نقض اليقين و النقض يحصل بالأُصول

(١) مصباح الأصول ٢: ٣٠٩ـ ٣١٠.

المخالفة لابالموافقة و لذلك ذهب بعض الأعلام إلى جريان أصالة البراءة و الإباحة مع موافقتها مع الاستصحاب فلاتغفل ثم إنّه يتفرع على هذا التنبيه فروع.

منها: ما ذكره الشيخ الأعظم من أنه لو شك في حلية أكل لحم حيوان مع العلم بقبوله التذكية جرت أصالة الحل بخلاف ما إذا شك في الحلية من جهة الشك في قبوله للتذكية و عدمه إذ الحكم حينئذٍ هو الحرمة لأصالة عدم التذكية لأن من شرائطها قابلية المحل و هي مشكوكة فيحكم بعدمها و كون الحيوان ميتة انتهى.[1]

هذا بالنسبة إلى الشبهة الحكمية و أما الشبهة الموضوعية فقد أشار إليه بقوله.[2] أيضاً و من قبيل ما لايجري فيه أصالة الإباحة اللحم المردد بين المذكىٰ و الميتة فإنّ أصالة عدم التذكية المقتضية للحرمة و النجاسة حاكمة على أصالتي الإباحة و الطهارة انتهى.

و لايخفى عليك أنّ التذكية حيث تعرض على الحيوان لاعلى الأجزاء و الأعضاء أمكن حينئذٍ منع جريان أصالة عدم التذكية في القطعات المرددة من المذكىٰ و الميتة إذ لاتذكية لها ثم إن الشيخ أورد بعض الإشكالات و الجواب عنها بقوله و ربما يتخيل خلاف ذلك تارة لعدم حجية استصحاب عدم التذكية و أخرى لمعارضة أصالة عدم التذكية بأصالة عدم الموت و الحرمة و النجاسة من أحكام الميتة و الأوّل مبني على عدم حجية الاستصحاب ولو في الأمور العدمية و الثاني مدفوع **أوّلاً:** بأنه يكفي في الحكم بالحرمة عدم التذكية ولو بالأصل و لايتوقف على ثبوت الموت حتى ينفي بانتفائه ولو بحكم الأصل و الدليل عليه استثناء ما ذكيتم من قوله و ما أكل السبع فلم يبح الشارع إلّا ما ذكي و أناطة إباحة الأكل بما ذكر اسم الله عليه و غيره من الأمور الوجودية المعتبرة في التذكية فإذا انتفى بعضها ولو بحكم الأصل انتفت الإباحة.

و **ثانياً:** انّ الميتة عبارة عن غير المذكىٰ إذ ليست الميتة خصوص مامات حتف أنفه بل

---

(١) فرائد الأصول: ٢١٨.

(٢) في الفرائد: ٢٢٣

كل زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية فهي ميتة شرعاً و تمام الكلام في الفقه.[١]

حاصله أن مع جريان أصالة عدم التذكية لامجال لأصالة الإباحة و أصالة البراءة ثم ذكر الإشكال في جريان أصالة عدم التذكية من جهتين.

إحديهما هو عدم حجية استصحاب عدم التذكية و ثانيتهما معارضة أصالة عدم التذكية بأصالة عدم الموت.

و أجاب عن الأول بأنه مبني على عدم حجية الاستصحاب ولو في الأمور العدمية و هذا المبنى(كما ترى).

و أجاب عن الثاني بوجهين أحدهما إنّ عدم التذكية موضوع للحرمة و لايتوقف ترتب الحرمة على ثبوت الموت حتى بانتفائه ولو بحكم الأصل و يقع التعارض.

و ثانيهما بأن الميتة عنوان عدمي و هو مساوق لعنوان غير المذكى فلايكون أمراً وجودياً حتى لايمكن إثباته بأصالة عدم التذكية و عليه فمع أصالة عدم التذكية يصدق الميتة أيضاً لمساوقة العنوانين في المعنى و لامنافاة بين ترتب الحرمة و النجاسة على عنوان الميتة التي هي عبارة شرعاً عن كل زهاق روح انتفىٰ فيه شرط من شروط التذكية و بين ترتبهما على عنوان غير المذكى بعد وحدتهما في المعنى بل لو اختص عنوان الميتة بموت حتف الأنف لايحصل المنافاة لأنه أخص حينئذ من عنوان غير المذكىٰ و الشأن في كل مورد رتب الحكم الشرعي في لسان الدليل على عنوانين أحدهما أعم من الآخر هو كون العبرة بالعنوان العام دون الخاص هذا و يمكن أن يقال إنّ البيان الذي أفاد الشيخ الأعظم لمعنى الميتة يفيد تعميم معنى الميتة لاعدميتها إذ الزهوق و الخروج أمر وجودي و هو مأخوذ في معناها.

هذا مضافاً إلى ما أورده السيّد المحقق الخوئيّ‏ﷺ حيث قال و التحقيق إنّ حرمة أكل اللحم مترتب على عدم التذكية بمقتضى قوله تعالى (إلّا ما ذكيتم) و هكذا عدم جواز الصلاة بخلاف النجاسة فإنّها مترتبة على عنوان الميتة و الموت في عرف المتشرعة على ما

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٢٣.

صرح به في مجمع البحرين زهاق النفس المستند إلى سبب غير شرعي كخروج الروح حتف الأنف أو بالضرب أو الشق و نحوها فيكون أمراً وجودياً لايمكن إثباته بأصالة عدم التذكية و عليه فيتم ما ذكره الفاضل النراقي من معارضة أصالة عدم التذكية بأصالة عدم الموت فيتساقطان و يرجع إلى قاعدة الطهارة و إن كان التحقيق جريانهما معاً.

إلى أن قال و مجرد كون عدم التذكية ملازماً للموت (لأن التذكية و الموت ضدان لاثالث لهما) غير مانع من جريانهما فإن التفكيك بين اللوازم في الأُصول العملية غير عزيز كما في المتوضئ بمائع مردد بين الماء و البول مثلاً فإنّه محكوم بالطهارة الخبثية دون الحدثية للاستصحاب مع وضوح الملازمة بينهما بحسب الواقع ففي المقام يحكم بعدم جواز الأكل بمقتضى أصالة عدم التذكية و بالطهارة لأصالة عدم الموت.(١)

و عليه فيتقدم أصالة عدم التذكية على أصالة الإباحة بالنسبة إلى الأكل بعد ما عرفت من أن غير المذكى بنفسه موضوع للحرمة كما يتقدم أصالة عدم الموت على قاعدة الطهارة بالنسبة إلى النجاساة لأن الموت أمر وجودي و موضوع للنجاسة و يكون أصالة عدم الموت أصلاً موضوعياً بالنسبة إلى قاعدة الطهارة التي كان موضوعها هو الشك في الموت و عدمه والتفكيك في اللوازم في التعبديات لامانع منه.

ثم لايذهب عليك أن جريان الأصل الحاكم و هو أصالة عدم التذكية موقوف على كون غير المذكي موضوعاً مركباً من الحيوان الزاهق روحه و غير الوارد عليه التذكية لاموضوعاً متصفاً بعدم رعاية التذكية الشرعية إذ أصالة عدم التذكية لاتثبت الاتصاف كما لايخفى و هكذا غير خفي إن جريان أصالة عدم التذكية مشروط بما إذا لم يكن عموم يدل على قابلية كل حيوان للتذكية و إلّا فلامجرى للأصل المذكور و الظاهر من كلام الشيخ الأعظمؒ إنّه يدل على قابلية كل حيوان للتذكية عموم قوله تعالى ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ

---

(١) مصباح الأُصول ٢: ٣١٣ـ ٣١٤.

﴿أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾(١) و هو محتاج إلى تأمل زائد.

و لايخفى أيضاً أن جريان أصالة عدم التذكية يتوقف على ما إذا لم يكن أصلاً موضوعياً آخر يدل على قبوله للتذكية كما إذا شك مثلاً في ان الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته للتذكية أم لافأصالة قبول الحيوان للتذكية مع الجلل محكمة و مع أصالة قبوله للتذكية لامجال لأصالة عدم تحقق التذكية فهو قبل الجلل كان يطهر و يحل بالفري بسائر شرائطها فالأصل إنه كذلك بعده.(٢)

فتحصل أنّ مع جريان أصالة عدم التذكية يحكم بحرمة أكل اللحم و عدم جواز الصلوة في أجزائه و أمّا النجاسة فهي غير مرتبة على غير المذكىٰ حتى يحكم بثبوتها مع جريان أصالة عدم التذكية بل هي مرتبة على عنوان الميتة و هو أمر وجودي و مع جريان أصالة عدم الموت يحكم بعدم النجاسة و عدم حرمة الاستعمال و أمّا قاعدة الطهارة فهي لاتجري مع جريان أصالة عدم الموت لأن أصالة عدم الموت أصل موضوعي بالنسبة إليها كما لايخفى.

و مما ذكرنا يظهر أنّ المتصف بالموت هو الحيوان لااللحم و الشاهد لذلك أنّه **لايقال:** مات اللحم و الجلد بل يقال مات الحيوان و عليه فالتذكية صفة في الحيوان لا في أجزائه و لايصح جعلها صفة في أجزائه في الاستصحاب بأن يقال هذا اللحم كان سابقاً غير مذكى و الآن كان كذلك و مقتضى ذلك هو عدم جريان أصالة عدم التذكية في الجلود و اللحوم المنفصلة المرددة بين كونها من المذكى أو غير المذكى فإذا لم تجر أصالة عدم التذكية في الأجزاء من الحيوان كالجلود و اللحوم المستوردة من بلاد الكفار أمكن الأخذ بقاعدة الطهارة و الحلية فيها و الحكم بالطهارة و جواز الاستعمال ما لم يقم أمارة على عدم تذكيتها و ما دام احتمل أن تكون تلك الجلود و اللحوم المنفصلة من الجلود و اللحوم التي صدرت

---

(١) الانعام / ١٤٥.

(٢) الكفاية ٢: ١٩٠_١٩٣.

من البلاد الإسلامية إلى بلاد الكفار أو احتمل تذكية حيوانها نعم لايجوز أكل هذه اللحوم بعد اشتراط العلم بالتذكية في جواز الأكل بنص قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾.(١)

ثم إنّه لافرق بين أن يكون الشك في التذكية و عدمها ناشئاً من جهة الشك في قابلية الحيوان للتذكية و عدمها كما في الحيوان المتولد من الشاة و الخنزير من دون أن يصدق عليه اسم أحدهما أو ناشئاً من جهة الشك في اعتبار شيء في التذكية و عدمه كما إذا شككنا في اعتبار كون الذبح بالحديد مثلاً أو عدمه ففي كلا الصورتين يكون المرجع أصالة عدم تحقق التذكية للشك في تحققها لأن عدم تحقق التذكية له حالة سابقة في زمن حياة الحيوان حيث إنه لم يكن في حال حيوته متصفاً بالتذكية و الآن كان كذلك هذا بناء على عدم جريان أصالة عدم قابلية الحيوان للتذكية بالعدم الأزلي و إلّا فمع جريان أصالة عدم قابلية الحيوان للتذكية لامجال لجريان أصالة عدم التذكية فيما إذا شككنا في قابلية الحيوان للتذكية بخلاف ما إذا علمنا القابلية و شككنا في اعتبار شيء في التذكية.

ربما يدعى أنه لاإشكال في جريان أصالة عدم قابلية الحيوان للتذكية بالعدم الأزلي و معه لاشك في عدم التذكية حتى يجري فيه أصالة عدم التذكية.

و يشكل ذلك بأن الحيوان الذي نشك في قابليته للتذكية لم يكن بقيد الوجود مورداً لليقين بل هو من أول وجوده و حدوثه مشكوك القابلية فلاحالة سابقة لها تجري و تتقدم على أصالة عدم التذكية.

و لذلك قال سيدنا الإمام المجاهدﵥ: و بالجملة فما هو معلوم هو عدم قابليته على نحو السالبة المحصلة و هو ليس موضوعاً للحكم.

و ما هو موضوع لم يتعلق به العلم إذ الحيوان الواقع بأيدينا لم يكن في زمان من أزمنة وجوده مورداً للعلم بأنه غير قابل حتى نستصحبه.

---

(١) المائدة /٣.

أضف إلى ذلك ما تقدم من أنّ استصحاب العنوان الذي يلائم مع عدم وجود الموضوع لايثبت كون هذا الحيوان غير قابل إلّا على القول بالأصل المثبت فإن استصحاب العام بعد العلم بانتفاء أحد فرديه لايثبت به بقائه في ضمن الفرد الآخر فلايمكن إثبات الأثر المترتب على الفرد نعم لو كان لنفس العام أثر يترتب به كما لايخفى.[١]

و لقائل أن يقول عدم قابلية الحيوان الموجود لازم في ظرف ترتب الحكم و هو ظرف التعبد الاستصحابي لاظرف اليقين حتى ينافي كونه من باب السالبة بانتفاء الموضوع في ظرف اليقين و عليه فاستصحاب عدم قابلية الحيوان إلى ظرف ترتب الحكم و هو حال وجود الحيوان يكفي للتعبد بعدمها و معه لامجال لأصالة عدم التذكية و إن أبيت عن ذلك فلاتجري إلّا أصالة عدم التذكية المعلومة حال حيوة الحيوان و بقية الكلام في محله راجع التنبيه الثالث من مباحث المقصد الرابع في العام و الخاص.

و **منها:** ما أشار إليه في نهاية الأفكار من أنه لو شك في الحكم الوجوبي أو التحريمي لأجل الشك في النسخ فإنه تجري فيه أصالة عدم النسخ و بجريانها لايبقى مورد لأصالة الإباحة و البراءة عن التكليف.[٢]

و **منها:** ما أفاده شيخنا الأستاذ الأراكي‌ حيث قال و من أمثلة المقام أعني الشبهة الموضوعية التحريمية التي كان فيها أصل موضوعي مانع عن إجراء البراءة العقلية و الشرعية المال المردد بين كونه حلال التصرف أو حرامه و هو نحوان.

الأول أن يكون الشك بعد إحراز كونه مال الغير في طيب نفسه و عدمه و هذا واضح إنّ الأصل الموضوعي فيه عدم الطيب لأنه معلوم ولو بالعدم الأزلي كما لو شككنا من أول وجود المال إنه هل وجد مقروناً بطيب نفس المالك أم بغيره فاستصحاب عدمه الأزلي كاف في إثبات الحرمة لأن اعتبار الطيب إنما هو حسب ظاهر الدليل يكون بنحو مفاد كان التامة لاالناقصة.

---

(١) تهذيب الأصول ٢: ٢٢١.

(٢) نهاية الأفكار ٣: ٢٥٥.

الثاني أن يكون الشك في أصل مالية الغير وهذا على قسمين:

تارة يكون الترديد عارضياً و معلوم من ابتداء الأمر كونه ملكاً للغير و إنّما نشك في تحقق أحد الأسباب المملكة و عدمه مثل قطعة أرض نشك في أنه ملك الزيد أو انتقل إلينا بأحد النواقل الشرعية و لاإشكال في استصحاب حرمة التصرفات الثابتة سابقاً في اللاحق تكليفاً و عدم تحقق الأثر وضعاً عقيب مثل بيعه و صلحه وهبته و نحو ذلك و أخرى يكون الترديد سارياً إلى أول وجوده مثل الثمرة التي تردد بين كونه من بستان الشخص أو بستان الغير أو ولد الشاة الذي تردد أمره بين كونه ولد شاة الشخص أو ولد شاة الغير، إلى أن قال المسألة مبنية على أن المراد من قوله ﷺ في بعض الأخبار «**لايحل مال إلّا من حيث ما أحلّه الله**» هل يستفاد منه اشتراط حلية المال على تحق أمر و عنوان و حيثية وجودية على نحو مفاد كان التامة كما ربما يشهد به وقوعه عقيب الاستثناء إلى أن قال فنستصحب عدمه الأزلي عند الشك و لو ما كان ثابتاً قبل تحقق الموضوع أو على نحو مفاد كان الناقصة فلايجوز استصحابه.(١)

التنبيه الثاني:

في رجحان الاحتياط و يقع الكلام في مقامين

المقام الأوّل:

في رجحان الاحتياط في الشبهات البدوية و لاإشكال بعد ما عرفت من عدم وجوب الاحتياط في رجحان الاحتياط و حسنه في جميع موارد الشبهات سواء كانت وجوبية أو تحريمية أو كانت حكمية أو موضوعية.

و ذلك لحكم العقل بأن الاحتياط لإدراك الواقع حسن لأنّ ما في الواقع تكاليف فعلية للمولى و لها ملاكات واقعية و إن كان الجهل بلزومها عذراً في مخالفتها و المفروض أنّ الأحكام الشرعية ثابتة في الواقع و جعل العذر لايكون بمعنى رفع أصلها في الواقع بحيث

---

(١) أصول الفقه ٣: ٦٤٦ ـ ٦٤٧.

لايكون للجاهل حكم في الواقع بل بمعنى رفع الثقل من ناحية التكاليف الواقعية مع فرض ثبوتها فقوله عليه السلام هلا تعلمت يدل على ثبوت الأحكام الواقعية كما أن قوله عليه السلام «**كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه**» شاهد على وجود الحكم وثبوته حال الجهل بحيث يمكن أن يصير معلوماً.

هذا مضافاً إلى النقل حيث عرفت الأخبار الكثيرة الدالة على الأمر بالاحتياط.

ثم الظاهر من تلك الأوامر الواردة في الأخبار هو مولوية هذه الخطابات لأن المولوية هي المنسبقة إلى الذهن بعد عدم إرادة الوجوب منها جمعاً بين أخبار الاحتياط و أخبار البراءة و حمل جميع الأخبار على الإرشاد مع إمكان المولوية في بعضها لاوجه له سيما في مثل قوله عليه السلام من ارتكب الشبهات نازعته نفسه إلى ان يقع في المحرمات و قوله عليه السلام من ترك الشبهات كان لما استبان له من الإثم أترك و قوله عليه السلام من يرتع حول الحمى أوشك أن يقع فيه.

لظهور كون الأمر بالاحتياط في مثل هذه الأخبار للاستحباب النفسي و حكمته كما أفاد شيخنا الأعظم قدس سره هي أن لايهون عليه ارتكاب المحرمات المعلومة و لازم ذلك استحقاق الثواب على إطاعة أوامر الاحتياط مضافاً إلى الثواب المترتب على نفسه.[1]

و لامانع من اجتماع الاستحباب الطريقي مع الاستحباب النفسي في الاحتياط كما ذهب إليه الشهيد الصدر قدس سره حيث قال و هكذا يظهر عدم محذور في استفادة استحباب الاحتياط في الشبهات البدوية كحكم مولوي طريقي مثل أوامر الاحتياط نعم لايبعد ظهور بعضها في أن الاحتياط لنكتة أخرى غير الواقع المشتبه مثل النبوي الدال على أن من ترك الشبهات كان لما استبان له أترك إلى أن قال الشهيد الصدر و هذه نكتة أخرى تجعل الأمر بالاحتياط في مورد الشبهة نفسياً لاطريقياً و لابأس بالالتزام بثبوته أيضاً ان صحّ سنده فيثبت استحبابان للاحتياط أحدهما طريقي و الآخر نفسي.[2]

لايقال: لايجتمع الطريقية و النفسية في الشيء الواحد **لأنا نقول:** نعم ولكن هذا فيما إذا

---

(١) فرائد الأصول: ٢١٦ ـ ٢١٧.

(٢) مباحث الحجج ٢: ١١٨ ـ ١١٩.

أريد من أمر واحد و أما إذا كان الأمر متعدداً فلامانع من إرادة الطريقية من أمر و النفسية من آخر.

ثم لايذهب عليك أن حسن الاحتياط و رجحانه في الشبهات التحريمية بالترك و في الشبهات الوجوبية بالإتيان و لافرق في الأولى بين أن يدور أمر المشتبه بين الحرمة و الإباحة و بين أن يدور أمره بين الحرمة و الاستحباب بناء على أن دفع المفسدة الملزمة للترك أولى من جلب المصلحة الغير الملزمة كما أن إطلاق الأخبار الدالة على استحباب الاحتياط يقتضي ذلك.

لايقال: إن لازم ذلك عدم حسن الاحتياط فيما احتمل كونه من العبادات المستحبة بل حسن الاحتياط بتركه إذ لاينفك ذلك عن احتمال كون فعله تشريعاً محرماً **لأنا نقول:** كما أفاد شيخنا الأعظمﷺ إن حرمة التشريع تابعة لتحققه و مع إتيان مااحتمل كونها عبادة لداعي هذا الاحتمال لايتحقق موضوع التشريع و لذا قد يجب الاحتياط مع هذا الاحتمال كما في الصلوة إلى أربع جهات و في الثوبين المشتبهين و غيرهما.(۱)

المقام الثاني:

في رجحان الاحتياط في العبادات المحتملة و لاإشكال في ذلك فيما إذا دار الأمر بين الوجوب و الاستحباب للعلم بالأمر فيه فيتمكن من نية القربة بإتيانه بقصد الأمر المعلوم بالإجمال.

و أما إذا دار الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب من الإباحة أو الكراهة فقد يشكل من جهة أن العبادة لابد فيها من نيّة القربة و هي متوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً و لاعلم بذلك في الفرض المذكور.

و يمكن الجواب عنه بوجوه:

منها: أن الإتيان بما احتمل كونها عبادة لداعي هذا الاحتمال يكفي في تحقق العبادة و لاحاجة فيه إلى العلم بالأمر لاتفصيلاً و لاإجمالاً لصدق أنه أتى بالعمل لله و هو المناط في حصول القربة و العبادة.

---

(۱) فرائد الأصول: ۲۱۶_۲۱۷.

و قد صرّح شيخنا الأعظم‌ﷺ بذلك حيث قال و مع إتيان ما احتمل كونها عبادة لداعي هذا الاحتمال لايتحقق موضوع التشريع.[١] والوجه في كفاية إتيان العمل بداعي احتمال المطلوبية هو صدق القربة و العبادة بذلك.

قال الشهيد الصدرﷺ: إنّ اللازم في صحة العبادة مطلق الداعي القربي فإن الانبعاث عن احتمال الأمر داع قربي الهي لأنه مظهر من مظاهر الإخلاص ذاتاً للمولى و كل ما هو مظهر للإخلاص للمولى يوجب التقرب ذاتاً إليه أيضاً بلاحاجة إلى جعل و لم يناقش فيه أحد.[٢] و هذا الجواب أحسن الأجوبة كما لايخفى.

و منها: أن الأمر على تقدير لزومه موجود في المقام و ذلك لأن حكم العقل بحسن الاحتياط في العبادة يكشف عن ثبوت الأمر الشرعي بالإتيان بما احتمل كونه عبادة بقاعدة الملازمة بين حكم العقل و الشرع و عليه فيكفي قصد الأمر المنكشف لحصول نية القربة و تحقق العبادة.

أورد عليه بأن حكم العقل بحسن الاحتياط لايكشف عن تعلّق الأمر الشرعي به بنحو اللّم أي من ناحية حسنه العقلي لأنّ حسن الاحتياط حكم عقلي في سلسلة معلولات الأحكام الشرعية لا في سلسلة عللها كاوامر العقل بالإطاعة فكما أن أوامر العقل بالإطاعة إرشادي و لايكشف عن الأمر المولوي فكذلك أمر العقل بالاحتياط إرشادي و مثل هذا يستحيل ان يكون منشأ لحكم شرعي بالملازمة فالأمر الشرعي غير موجود.

و لايخفى ما فيه فإن عدم قابلية مورد حكم العقل بالإطاعة الحقيقية للحكم المولوي كما أفاد المحقق الإصفهاني‌ﷺ من جهة كونه محكوماً عليه بالحكم المولوي و الحكم المولوي لايتكرر لأنه تحصيل الحاصل و أما في موارد الاحتياط فليس فيها إلّا احتمال الأمر و لامانع من البعث المولوي نحو المحتمل لعدم كفاية الاحتمال للدعوة كما لامانع من تنجيز المحتمل

---

(١) فرائد الأصول: ٢١٦ـ٢١٧.

(٢) مباحث الحجج ٢: ١١٩.

بالأمر الاحتياطي طريقياً فإن أريد عدم الكاشفية لامتناع المنكشف فهو غير وجيه و إن أريد عدم تعينه لاحتمال الإرشادية و المولوية فهو وجيه فتدبر.(١)

حاصله أن الكشف عن الأمر الشرعي عن حسن الاحتياط في سلسلة المعلولات و إن أمكن في المقام ولكن لادليل له في مقام الإثبات فالأمر الشرعي غير محرز في النهاية.

و **منها**: أن الأمر الشرعي بالاحتياط بنحو الاستحباب النفسي موجود بدلالة الأخبار الواردة في المقام بمثل قوله ﷺ من ارتكب الشبهات نازعته نفسه إلى أن يقع في المحرمات و قوله ﷺ «**من ترك الشبهات كان لما استبان له من الإثم أترك**» لظهور كون الأمر للاستحباب النفسي و مع الأمر المولوي يكفي قصده في تحقق القربة و العبادة و لاوقع لما في الكفاية من أنه لو فرض تعلّق أمر به لما كان من الاحتياط بشي بل كسائر ما علم وجوبه أو استحبابه في عدم كونه من الاحتياط و ذلك لأن متعلق الأمر هو الاحتياط و لايخرج المتعلق عن عنوانه و هو الاحتياط بتعلق الأمر الاستحبابي به فتدبر جيداً.

اللّهمّ إلّا أن يقال: كما في مباحث الحجج بأن الأمر الجزمي قد تعلّق بعنوان الاحتياط فلايمكن قصده إلّا بإتيان متعلقه و هو الاحتياط في العبادة الواقعية المحتملة و لايمكن الاحتياط فيها إلّا بقصد أمر جزمي على الفرض فلو أريد تصحيح ذلك بهذا الأمر لزم منه ما يشبه الدور إلّا أنّه يمكن الجواب عن هذا الإشكال بأن للاحتياط بوجوده الخارجي متأخر عن جعل الأمر الذي صقع وجوده و عالمه عالم الوجود الذهني و الذي يتوقف عليه الأمر بالاحتياط وجوده في ذهن الآمر في مقام الجعل و هو ليس كالوجود الخارجي للاحتياط متأخراً عن الأمر فلا دور.(٢)

هذا كله بناء على لزوم قصد الأمر الجزمي في حسن العبادة و تحققها ولكن عرفت عدم لزوم ذلك.

فالأولى هو أن يقال إن الاحتياط حسن ولو في العبادات و لاحاجة في حسن الاحتياط

---

(١) نهاية الدراية ٢: ٢١٦.

(٢) مباحث الحجج ٢: ١٢٠.

في العبادات إلى إحراز الأمر لكفاية الإتيان بداعي احتمال الأمر في تحقق العبادة بحكم العقل و العرف من دون حاجة إلى إحراز الأمر أو تعلّقه به إذ يكفي في عبادية الشيء مجرد إضافته و انتسابه إلى المولى **قال السيّد المحقق الخوئي**ﷺ: إنّ الإتيان بالعمل برجآء المحبوبية و احتمال أمر المولى من أحسن أنحاء الإضافة و الحاكم بذلك هو العقل و العرف بل هو أعلى و أرقى من امتثال الأمر الجزمي إذ ربما يكون الانبعاث إليه لأجل الخوف من العقاب و هو غير محتمل في فرض عدم وصول الأمر و الإتيان برجاء المطلوبية.[1]

هذا مضافاً إلى دلالة أخبار من بلغ على عدم اشتراط الجزم بالنية و لاقصد الأمر المعلوم في تحقق العبادة الواقعية إذ الظاهر منها أن ما أُتي به هو عين ما هو في الواقع و أنّ الثواب الذي يصل إليه عند مصادفة عمله للواقع هو عين الثواب المقرر على العمل في الواقع مع أنه متفرع على أنه أتى به فهو شاهد على أنّ الجزم بالنية لايعتبر في تحقق العبادة و إتيانها.

قال سيدنا الإمام المجاهدﷺ: و مما يؤيد إمكان الاحتياط في التعبديات بل من أدلته أخبار هذا الباب (أي أخبار من بلغ) فإن تلك الأخبار تدل على أن تمام الموضوع للثواب هو البلوغ كما في صحيحة هشام أو السماع كما في بعض آخر منها و عليه فمها بلغه أو سمعه و عمل على وزانه رجاء أنّ رسول‌الله ﷺ قد قاله فيثاب وإن كان رسول‌الله ﷺ لم يقله فهذه الأخبار أقوى شاهد على أنه لايشترط في تحقق العبادة الجزم بالنية و لاقصد الأمر في تحقق الإطاعة إذ الثواب الذي يصل إليه عند المطابقة ليس إلّا نفس الثواب المقرر على العمل كما هو ظاهر الصحيحة.

و بالجملة أنّ الظاهر منها أنّ العمل المأتي به رجاء إدراك الواقع و التوصل إلى الثواب إذا صادف الواقع يكون عين ما هو الواقع و يستوفي المكلف نفس الثواب الواقعي و إن لم يصادف الواقع يعطي له مثل الثواب الواقع تفضلاً ولو كان الإتيان باحتمال الأمر لغواً أو تشريعاً لما كان له وجه.

---

(١) مصباح الأصول ٢: ٣١٦.

و الحاصل أنّ مقتضى إطلاق البلوغ و السماع إمكان الاحتياط و عدم لزوم الجزم و اليقين بالصدور أو الحجية و إلّا فلو كان شرطاً لما كان جهة لإعطاء ثواب نفسي لعدم الإتيان بالعمل الصحيح.[1]

ثم لايخفى عليك أن المستفاد من الكفاية إنّ منشأ الإشكال في جريان الاحتياط و حسنه في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب هو تخيل كون القربة المعتبرة في العبادة مثل سائر شروطها المعتبرة فيها مما يتعلق بها الأمر المتعلق بها فيشكل جريان الاحتياط فيها حينئذ لعدم التمكن من قصد القربة المعتبرة فيها و قد عرفت أنه فاسد و إنما اعتبر قصد القربة فيها عقلاً لأجل أن الغرض منها لايكاد يحصل بدونه و عليه كان جريان الاحتياط فيها بمكان من الإمكان ضرورة التمكن من الإتيان بما احتمل وجوبه بتمامه و كماله غاية الأمر أنه لابد أن يؤتى به على نحو لو كان مأموراً به لكان مقرباً بأن يؤتى به بداعي احتمال الأمر أو احتمال كونه محبوباً له تعالى فيقع حينئذٍ في على تقدير الأمر به امتثالاً لأمره تعالى و على تقدير عدمه انقياداً لجنابه تبارك و تعالى و يستحق الثواب على كل حال إمّا على الطاعة أو الانقياد.[2]

و فيه كما في نهاية الدراية أنّه إن كان قصد القربة خصوص الإتيان بداعي الأمر المحقق تفصيلاً أو إجمالاً فالعبادة لايعقل تحققها في الاحتياط بعد كون المفروض أنّ الشبهة وجوبية و لاأمر محقق لاتفصيلاً و لاإجمالاً سواء كان قصد القربة مأخوذاً في موضوع الأمر الأول أو كان بأمر آخر أو كان مأخوذاً في الغرض فإن قصد القربة لايختلف معناه الدخيل في مصلحة الفعل الباعث على الأمر به باختلاف طرق إثباته و بناء على هذا و إن كان مأخوذاً في الغرض ولكنه حيث لاثبوت لما أخذ في الغرض على الفرض فلايعقل إتيان الفعل على نحو يترتب عليه الغرض و إن كان قصد القربة هو إتيان الشيء بداعي الأمر سواء كان محققا أو

(١) تهذيب الأصول ٢: ٢٣٢ـ٢٣٣.

(٢) الكفاية ٢: ١٩٥.

محتملاً فالاحتياط بمكان من الامكان سواء أخذ قصد القربة بهذا المعنى الأعم في متعلق الأمر الأول أو كان بأمر آخر أو ماخوذاً في الغرض و عليه فليس مبنى الإشكال في إمكان الاحتياط و امتناعه هو الإشكال في قصد القربة في العبادات من حيث إمكان أخذه في متعلق أوامرها أو في متعلق أمر آخر بها أو عدم إمكان أخذه إلّا في الغرض.(١)

و لقد أفاد و أجاد‌ و عليه فلاارتباط بين المسألتين إذ مع القول باعتبار الجزم بالأمر في تحقق العبادة لايعقل الاحتياط في العبادة إذ المفروض أنه لاعلم بالأمر لاتفصيلاً و لاإجمالاً سواء أخذ قصد القربة في متعلق الأمر الأول أو كان مأموراً به بأمر آخر أو كان مأخوذاً في الغرض.

و مع القول بعدم اعتبار الجزم بالأمر وكفاية الإتيان بداع الأمر ولو كان محتملاً فيمكن الاحتياط من دون تفاوت بين الصور الثلاثة المذكورة.

التنبيه الثالث:

في قاعدة التسامح في أدلة السنن:

و قد استدل المشهور بأخبار «**من بلغ**» على جواز الحكم باستحباب شرعي اصطلاحي لكل مورد ورد فيه خبر يدل على طلب فعله ولو كان الخبر ضعيفاً و هذا هو معنى قاعدة التسامح في أدلة السنن إذ يسامح في سند الأخبار الدالة على استحباب فعل شيء من الأشياء و إليك هذه الروايات:

منها: ما رواه في الكافي عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له و إن لم يكن على ما بلغه(٢) هذه الرواية صحيحة.

و **منها**: ما رواه في الكافي عن محمّد بن يحيى عن محمّد بن الحسين عن محمّد بن سنان عن عمران الزعفراني عن محمّد بن مروان قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول من بلغه ثواب من

---

(١) نهاية الدراية ٢: ٢١٧.

(٢) الكافي ٢: ٨٧ جامع الأحاديث ج ١ الباب ٩ من أبواب المقدمات ح ١.

الله على عمل ففعل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيه و إن لم يكن الحديث كما بلغه.[(١)]

و الخبر ضعيف لجهالة عمران الزعفراني

و **منها:** ما رواه في المحاسن عن أحمد بن أبي عبدالله البرقي عن أبيه عن علي بن الحكم عن هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له و إن كان رسول‌الله صلى الله عليه وآله لم يقله[(٢)] هذه الرواية صحيحة.

و **منها:** ما رواه في المحاسن عن أحمد بن أبي عبدالله البرقي عن أبيه عن أحمد بن النظر عن محمّد بن مروان عن أبي عبدالله عليه السلام قال من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء فيه الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله كان له ذلك الثواب و إن كان النبي صلى الله عليه وآله لم يقله.[(٣)]

و لايخفى عليك أنه إن كان المقصود من محمّد بن مروان هو الذي يكنّى بالكلبي كما استظهره في جامع الرواة فهو موثق لنقل الأجلاء عنه.

و **منها:** ماروا‌ه الصدوق رحمه الله في ثواب الأعمال عن أبيه رحمه الله قال حدثني علي بن موسى عن أحمد بن محمّد عن علي بن الحكم عن هشام عن صفوان عن أبي عبدالله عليه السلام قال من بلغه شيء من الثواب على خير فعمله كان له و ذكر مثله إقبال السيّد ٦٢٧ روينا بإسنادنا إلى أبي جعفر بن بابويه رضي الله عنه من كتاب ثواب الأعمال فيما رواه بإسناده إلى صفوان عن أبي عبدالله عليه السلام إنه قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له وذكر مثله.[(٤)]

و الظاهر أن المراد من علي بن موسى هو الكمنداني لأنّه الذي يكون من العدة التي روى عنهم محمّد بن يعقوب عن أحمد بن محمّد بن عيسى و روى الصدوق في الفقيه عن أبيه عنه كما في جامع الرواة فهو من المشايخ و غير ذلك من الروايات.

و لاإشكال في هذه الأخبار من جهة السند لصحة بعضها بلاكلام فالمهم في المقام هو

---

(١) الكافي ٢: ٨٧.

(٢) المحاسن ١: ٢٥.

(٣) المحاسن ١: ٢٥.

(٤) جامع الأحاديث: ١ الباب ٩ من أبواب المقدمات ح ٤.

البحث عما يستفاد من هذه الأخبار فيقع الكلام في أمور:

الأمر الأول: أنّ موضوع هذه الأخبار هو البلوغ أو السماع و مقتضى تفرع العمل عليهما بقولهﷺ فصنعه أو فعمله إن الداعي إلى العمل هو نفس البلوغ و السماع و حيث إن البلوغ و السماع لايساوقان الحجية فلامحالة يعمّان الموارد التي لايكون البلوغ و السماع حجة فالعمل بمابلغ أو سمع لايزيد على الإتيان به بداعي الأمر المحتمل فهذه الروايات تصلح بإطلاقها للدلالة على عدم اشتراط الجزم بالنية في تحقق العبادة و صحة ماذهبنا إليه في التنبيه الثاني من كفاية الإتيان بداعي الأمر المحتمل في تحقق العبادة و إلّا لما كان وجه لترتب ثواب العمل الواقعي عليه.

الأمر الثاني: إنّه لادلالة لهذه الأخبار على استحباب نفس العمل لأن الموضوع فيها ليس ذات العمل حتى يمكن استكشاف الأمر من ترتب الثواب عليه بعنوان الجزاء والاستحقاق بدعوى أنه لاوجه لهذا الترتب إلّا تعلّق الأمر به فيكون نظير من سرّح لحيته فله ثواب كذا في دلالة ترتب الثواب على استحباب نفس تسريح اللحية و تعلّق الأمر به بل الموضوع فيها هو العمل المأتي به بداعي احتمال الأمر وهو الاحتياط والعقل يحكم باستحقاق الثواب عليه لأنه موضوع يقتضي بنفسه الثواب مع قطع النظر عن الأمر الشرعي و عليه فلادلالة لهذه الأخبار إلّا على ترتب الثواب على العمل المأتي به بداعي احتمال الأمر و لعله من باب الإرشاد و التفضل **قال شيخنا الأعظم**ﷺ: إن دلت الأخبار المذكورة على أصل الثواب فهي مؤكدة لحكم العقل بالاستحقاق فيما إذا أتى بالاحتياط و إن دلت على خصوص الثواب البالغ كما هو ظاهر بعضها فهو و إن كان مغايراً لحكم العقل باستحقاق أصل الثواب على هذا العمل بناء على أن العقل لايحكم باستحقاق ذلك الثواب المسموع الداعي إلى الفعل إلّا أن مدلول هذه الروايات أخبار عن تفضل الله سبحانه على العامل بالثواب المسموع و هو أيضاً ليس لازماً لأمر شرعي هو الموجب لهذاالثواب بل هو

نظير قوله تعالى ﴿مَن جَآءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾[١] ملزوم لأمر إرشادي يستقل العقل بتحصيل ذلك الثواب المضاعف.[٢] فكما أن قوله تعالى ﴿فله عشر أمثالها﴾ لايكشف عن أمر مولوي لأنه من باب التفضل فكذلك جعل الثواب المسموع في المقام لايكشف عن أمر مولوي بل يكشف عن التفضل فلادلالة لهذه الأخبار على ما نسب إلى المشهور من استحباب نفس العمل الذي بلغ الثواب عليه.

نعم يمكن أن يقال باستكشاف الأمر المولوي لو تعلّق الأمر بعنوان آخر غير عنوان الانقياد الذي حكم به العقل كعنوان الاحترام برسول الله ﷺ فإذا أُسند ثواب شيء و عمل إلى رسول‌الله ﷺ تعلّق الأمر المولوي بالعمل المسموع فيه شيء من الثواب عن رسول‌الله ﷺ من جهة الاحترام به ﷺ ولكن لايحرز أنّ بعض الأخبار في مقام بيان الثواب من هذه الناحية بل غاية ما يستفاد منها هو جعل الثواب المسموع على العمل المذكور من باب التفضل فلاتغفل.

ثم إنه قد ذهب في الكفاية إلى أنه لايبعد دلالة بعض تلك الاخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب مستدلاً بأن صحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن عن أبي عبدالله عليه السلام قال من بلغه عن النبي ﷺ شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له و إن كان رسول‌الله ﷺ لم يقله.

ظاهرة في أن الأجر كان مترتباً على نفس العمل الذي بلغه عنه ﷺ إنّه ذو ثواب و كون العمل متفرعاً على البلوغ و كونها الداعي إلى العمل غير موجب لأن يكون الثواب إنما يكون مترتباً عليه فيما إذا أتى برجاء أنه مأمور به و بعنوان الاحتياط بداهة أن الداعي إلى العمل لايوجب له وجهاً و عنواناً يؤتى به بذاك الوجه و العنوان و إتيان العمل بداعي طلب قول النبي ﷺ كما قيد به في بعض الأخبار و إن كان انقياداً إلّا ان الثواب في الصحيحة إنما رتب على نفس العمل و لاموجب لتقييدها به لعدم المنافاة بينهما.

---

(١) الانعام / ١٦٠.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٣٠ الطبعة القديمة.

بل لو أتى به كذلك أي بداعي طلب قول النبي ﷺ أو التماساً للثواب الموعود كما قيد به في بعضها الآخر لأوتي الأجر والثواب على نفس العمل لابما هو احتياط وانقياد فيكشف عن كونه بنفسه مطلوباً و إطاعة فيكون وزانة وزان من سرّح لحيته أو من صلّى أو صام فله كذا ولعله لذلك أفتى المشهور بالاستحباب فافهم و تامل.(١)

و قد أوضحه المحقق الإصفهاني بأن الظاهر من أخبار من بلغ هو كونها في مقام تقرير ذلك الثواب البالغ و تثبيته و مقتضى ذلك ثبوته لنفس العمل لأنه هو الذي بلغ الثواب عليه و لاينافي هذا الظهور ظهور الفاء في التفريع الظاهر في داعوية الثواب للعمل ببيان أن الداعي إلى العمل يمتنع أن يصير من وجوه و عناوين ما يدعو إليه بحيث يتعنون العمل المدعو إليه بعنوان من قبل نفس الداعي إذا الفرض أنّ العنوان ينشأ من دعوة الشيء فيمتنع أن يكون مقوماً لمتعلق الدعوة و للمدعو إليه وعليه فما يدعو إليه الثواب هو ذات العمل و يستحيل أن يكون هو العمل الخاص المتخصص بخصوصية ناشئة من قبل دعوة الثواب كخصوصية كونه انقياداً أو احتياطاً فما يدعو إليه الثواب ليس هو الانقياد و إنما الانقياد يتحقق بإتيان ذات العمل بداعي احتمال الأمر فهو متأخر عن دعوة احتمال الأمر فيمتنع أن يؤخذ في متعلق دعوته و عليه فالثواب المترتب إنما رتب على ما دعى إليه احتمال الأمر و هو ذات العمل لاالعمل المقيد بالاحتمال ولاما يتعنون بعنوان الانقياد.(٢) يمكن أن يقال كما أفاد شيخنا الأستاذ الأراكي‌ﷺ إن العبرة بلسان الدليل لابالعمل الخارجي و عليه فظهور الفاء في قوله فعمله أو فصنعه في التفريع على بلوغ الثواب يكفي في الدلالة على أن الثواب المجعول في الروايات المذكورة ليس مرتباً على ذات العمل بل مرتب على العمل المأتي به بداعي احتمال الأمر وعليه فداعوية الثواب مأخوذة في موضوع ترتب الثواب في لسان الدليل وما ذكره صاحب الكفاية من أن الداعي إلى العمل لايوجب وجهاً و عنواناً يؤتى به بذلك

---

(١) الكفاية: ٢: ١٩٧ ـ ٢٠٠.

(٢) نهاية الدراية ٢: ١٢١، الطبعة الأولى.

الوجه و العنوان لأنه حيثية تعليلة لاتقييديه صحيح بالنسبة إلى العمل الخارجي الذي أتى به لابالنسبة إلى لسان الدليل فإن الدليل جعل الثواب على العمل المتفرع على هذا الداعي و بناء على كشف الأمر منه لايكشف إلّا عن الأمر المتعلق بالعمل المتفرع لانفس العمل من دون تفرعه و أما ظهور الكلام في وحدة الثواب فليس معناه كما في منتقى الأُصول إرادة الوحدة الشخصية المتحققة بالمحافظة على تمام الخصوصيات البالغة من حيث المتعلق و غيره بل يراد به الوحدة من حيث الجنس بمعنى أن نفس ذلك الثواب يحصله المكلف سواء كان على نفس ذلك العمل أم على أمر آخر ملازم له فالمنظور إثبات الثواب البالغ بكمه و كيفه لاأكثر.(١)

فظهور الحديث في كونه في مقام التقرير و تثبيت الثواب البالغ على العمل لايلازم ثبوته لنفس العمل لاسيما مع ظهور التفريع في كون الثواب مرتباً على العمل المأتي به بداعي احتمال الأمر.

لايقال: إن التفريع بالفاء ربما يكون بمعنى ترتيب أحدهما على الآخر من دون دلالة على أن يكون المرتب عليه علة غائية للمرتب نظير قول القائل سمع الأذان فبادر إلى المسجد فإن الداعي للمبادرة هو تحصيل فضيلة المبادرة لاسماع الأذان.

و ما نحن فيه قابل للحمل على ذلك بلحاظ ترتب العمل على بلوغ الثواب لتقوم العمل المترتب عليه الثواب ببلوغ الثواب و عليه فمجرد كون الفاء للتفريع لايعيّن القسم الأوّل.(٢)

لأنا نقول: كما في منتقى الأُصول إنّ الذي يظهر من مثل هذا التعبير هو كون الاندفاع نحو العمل لأجل تحصيل الثواب فالظاهر من التفريع في المقام من باب تفريع المعلول على علته الغائية ومعناه هو انبعاث العمل عن الثواب المحتمل.

و المثال المذكور لايصلح نقضاً لعدم تصور داعوية سماع الأذان للمبادرة إذ الداعي ما يكون بوجوده العيني مترتباً على العمل وبوجوده الذهني سابقاً عليه و سماع الأذان لايترتب خارجاً على المبادرة.(٣)

---

(١) منتقى الأُصول ٤: ٥٢٢.

(٢) نهاية الدراية ٢: ٢٢١ الطبعة الأولى.

(٣) منتقى الأُصول ٤: ٥٢٠.

هذا مضافاً إلى ما في تنظير المقام بالأخبار الواردة في الموارد الكثيرة المقتصر فيها على ذكر الثواب للعمل مثل قوله ﷺ من سرّح لحيته فله كذا وذلك كما أفاد شيخنا الأعظم ﷺ لأن استفادة الاستحباب الشرعي في مثل من سرح لحيته الخ باعتبار أن ترتب الثواب لايكون إلاّ مع الاطاعة حقيقة و حكماً فرجع أخبار مثل من سرح لحيته الخ إلى بيان الثواب على إطاعة الله سبحانه بهذا الفعل فهي تكشف عن تعلّق الأمر بها من الشارع فالثواب هناك لازم للأمر يستدل به استدلالاً إنياً و مثل ذلك استفادة الوجوب و التحريم مما اقتصر فيه على ذكر العقاب على الترك أو الفعل.

و أما الثواب الموعود في أخبار من بلغ فهو باعتبار الإطاعة الحكمية فهو لازم لنفس عمله المتفرع على السماع واحتمال الصدق ولو لم يرد به أمر آخر أصلاً فلايدل على طلب شرعي آخر نعم يلزم من الوعد على الثواب طلب إرشادي بتحصيل ذلك الموعود و الغرض من هذه الأوامر كأوامر الاحتياط تأييد حكم العقل والترغيب في تحصيل ما وعد الله عباده المنقادين المعدودين بمنزلة المطيعين.(١)

و الحاصل أن جعل الثواب على عمله المتفرع على السماع واحتمال الصدق لايكشف عن أمر آخر متعلق بهذا العمل مع هذا العنوان و ذلك لأن العمل المأتي به بداعي احتمال الأمر مما يحكم العقل باستحقاق الثواب عليه وهو موضوع يقتضي بنفسه الثواب مع قطع النظر عن الأمر الشرعي لأنه احتياط و انقياد فلايكشف جعل الثواب عليه عن تعلّق الأمر بالعمل المأتي به بداعي احتمال الأمر فضلاً عن نفس العمل مع قطع النظر عن تفرعه على السماع و بلوغ الثواب و مع عدم الكشف المذكور لامجال للحكم باستحباب العمل الماتي به بداعي احتمال الأمر فضلاً عن نفس العمل فتدبر جيداً.

الأمر الثالث:

إنّه ليس مفاد أخبار من بلغ إسقاط شرائط حجية الخبر في باب المستحبات و إنّه لايعتبر فيها ما اعتبر في غيرها من العدالة و الوثاقة.

---

(١) فرائد الأصول: ٢٣٠.

فإنّ لسانها ليس لسان الحجية إذ لسان الحجية كما أفاد السيّد المحقق الخوئيﷺ هو إلغاء الخلاف و البناء على أنّ مؤدى الطريق هو الواقع كما في أدلة الطرق و الأمارات لافرض عدم ثبوت المؤدى في الواقع كما هو لسان هذه الأخبار فهو غير مناسب لبيان حجية الخبر الضعيف في باب المستحبات و لااقل من عدم دلالتها عليها بل مفاد هذه الأخبار مجرد الأخبار عن فضل الله تعالى و انه سبحانه بفضله و رحمته يعطي الثواب الذي بلغ العامل و إن كان غير مطابق للواقع فهي كما ترى غير ناظرة إلى العمل و إنّه يصير مستحباً لأجل طرو عنوان البلوغ و لا إلى إسقاط شرائط حجية الخبر في باب الاستحباب.

فتحصل أن قاعدة التسامح في أدلة السنن مما لاأساس لها.[١]

ثم لايخفى عليك انه ذهب بعض الأعلام إلى أن اخبار من بلغ لايشمل الخبر الضعيف لعدم صدق بلوغ الخبر عليه إلّا إذا تمّ مسند الخبر كما أنّ بلوغ العزل إلى الوكيل او بلوغ موت الزوج إلى زوجته لايصدق على الخبر الضعيف و عليه فلايشمل أخبار من بلغ ضعاف الأخبار ولكن لقائل **أن يقول أوّلاً**: إن البلوغ أعم من البلوغ المعتبر و حمل البلوغ في العزل و الموت على المعتبر من جهة القرينة **و ثانياً**: إن بعض الأخبار يشتمل على من سمع و شموله لكل خبر ولو فان ضعيفاً ظاهر فلاتغفل.

قال الشهيد الصدرﷺ: و هذا الاحتمال و إن كان وارداً في نفسه و قد يستشهد عليه بما ورد في لسان بعض الروايات (من بلغه ثواب على شيء من الخير) الظاهر في المفروغية عن خيرية و رجحان العمل الذي بلغ عليه الثواب في المرتبة السابقة إلّا أن حمل كل أخبار الباب حتى المطلق منها على ذلك لاموجب له. هذا مضافاً إلى أن المراد من الخير الخير العنواني لاالواقعي.[٢] فالحاصل أن الأخبار المذكورة تدل على التفضل بإعطاء الثواب الذي بلغ العامل و لو بخبر ضعيف.

---

(١) مصباح الأصول ٢: ٣١٩ـ ٣٢٠.

(٢) مباحث الحجج ٢: ١٢٢.

الأمر الرابع:

أن الثواب في هذه الأخبار مترتب على ما إذا أتى بالعمل بداعي الثواب و رجائه كما يشهد له التفرع على بلوغ الثواب في قوله‌عليه‌السلام في صحيحة هشام بن سالم من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه أو فعمله كان له أجر ذلك هذا مضافاً إلى التصريح بذلك في موثقة محمّد بن مروان حيث قال من بلغه عن النبي‌صلى‌الله‌عليه‌وآله شيء فيه الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي‌صلى‌الله‌عليه‌وآله كان له ذلك الثواب، الحديث و في خبر آخر منه ففعل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه و ان لم يكن الحديث كما بلغه.

و عليه فلايترتب الثواب على ما إذا أتى بالعمل لغرض آخر كما لايخفى.

الأمر الخامس:

أنّ المحكي عن الشهيد الثاني‌قدس‌سره أنّه نسب إلى الأكثر التسامح في أدلة السنن و الآداب و الفضائل و المواعظ و أشباهها.

و ذهب إليه الشيخ في محكي رسالة التسامح نظراً إلى أن العمل بكل شيء على حسب ذلك الشيء والعمل بالخبر الوارد في الفضائل نشرها والوارد في المصائب ذكرها للإبكاء مثلاً قائلاً بأن العقل يحكم بحسن العمل مع الأمن من مضرة الكذب و إنّ عموم النقل كما في النبوي و رواية الإقبال يقتضي استحبابه.

قال المحقق الإصفهاني‌قدس‌سره: و لابد من تقديم مقدمة و هي أن الخبر عن الموضوع بما هو لايراد منه إلّا العمل المتعلق به إلّا أن العمل تارة يكون من غير مقولة القول كما فيما إذا قام الخبر على أن هذا الموضع الخاص مدفن نبي من الأنبياء أو مسجد فإن الثابت به استحباب الحضور عنده وزيارته واستحباب الصلوة فيه و هذا لامحذور فيه.

و أخرى من مقولة القول المتصف بالصدق و الكذب و لابد حينئذٍ من تنقيح أن الكذب القبيح عقلاً و المحرم شرعاً ماذا لاينبغي الريب في أنّ الصدق الخبري و الكذب الخبري لاحكم لها عقلاً و لاشرعاً و إنما المناط في الحسن و القبح و الجواز و الحرمة بالصدق و

الكذب المخبريّين و لاريب في أن الصدق المخبري هو القول الموافق للواقع بحسب اعتقاد المخبر إلّا أن الكلام في الكذب المخبري المقابل للصدق المخبري هل بينهما التقابل بالتضاد بنحو العدم و الملكة بمعنى أن الكذب المخبري هوالقول الذي يعتقد انه خلاف الواقع أو القول الذي لايعتقد أنه ليس كذلك في الواقع و التحقيق أن التقابل بينهما بنحو العدم و الملكة و هو المعبّر عنه في لسان الشرع بالقول بغير العلم فما لاعلم له و لاحجة عليه يندرج الحكاية عنه في الكذب القبيح عقلاً و المحرم شرعاً و لايختص قبح الكذب بصورة الإضرار عقلاً كما لااختصاص له شرعاً.

و عليه فنشر الفضيلة التي لاحجة عليها و ذكر المصيبة التي لاحجة عليها قبيح عقلاً و محرم شرعاً فكيف يعمّها أخبار من بلغ سواء كان مفادها الإرشاد إلى حسن الانقياد أو إثبات الاستحباب نعم إذا قلنا بأن الأخبار المزبورة تثبت حجية الخبر الضعيف فلازمه اندراج الفضيلة و المصيبة فيما قامت الحجة عليه شرعاً فيخرج عن تحت الكذب المخبري القبيح عقلاً و المحرم شرعاً. و حينئذٍ إن كان إجماع فهو كاشف عن هذا المعنى لا أنه تخصيص في حكم العقل و الشرع فتدبر جيداً.(١)

و يمكن الجواب عنه بما أفاد شيخنا الأُستاذ الأراكي‌ﷺ من أن نشر الفضيلة أو ذكر المصيبة يخرج عن تحت الكذب أيضاً بعد قيام الحجة و هو أخبار من بلغ على ترغيب إلى النشر أو الذكر فمن أخبر بالفضيلة أو المصيبة أخبر بحجة شرعية و هي أخبار من بلغ و الأخبار بالحجة الشرعية لايكون كذباً انتهى.

و عليه فالنشر أو الذكر ولو مع عدم العلم بصحتها مستند إلى الحجة الشرعية و هي أخبار من بلغ و هو قول بالعلم و ليس بكذب هذا مضافاً إلى أن قبح الكذب و حرمته اقتضائي و لذا يجوز الكذب بعروض مصلحة من المصالح المهمة كالإصلاح بين المؤمنين و عليه فلامانع من أن يرفع اليد من قبح الكذب بسبب مصلحة أقوى من ذلك فتخصيص

---

(١) نهاية الدراية ٢: ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

المنع عن قبح القول بغير العلم في مثل المقام و هو النشر أو الذكر المذكورين لامانع منه كما يكون الأمر كذلك في الكذب المنجي على أن نشر الفضيلة أو ذكر المصيبة بعنوان احتمال الصدور أو الوقوع ليس بكذب فتدبر جيداً.

الأمر السادس:

أنه هل يثبت ترتب الثواب بفتوى فقيه باستحباب شيء أو لا **قال السيّد المحقق الخوئي**ﷺ: لانضائق عن ترتب الثواب في كل مورد صدق فيه بلوغ الثواب سواء كان البلوغ بفتوى الفقيه أو بنقل الرواية و سواء كان البلوغ بالدلالة المطابقية أو بالالتزام انتهى.[1]

و فيه أن أحاديث من بلغ منصرفة عن الأخبار الحدسية فلايشمل الفتاوى و عليه فلايكون الفتاوى كالروايات الحسية في ترتب الثواب نعم كما في نهاية الدراية إذا علمنا من مسلك الفقيه أنه لايفتي إلّا عن ورود الرواية في المسألة ففتواه بالالتزام يكشف عن ورود رواية بالاستحباب ولكنه مع ذلك يحتاج إلى التسامح في الأدلة إذ غاية ما يقتضيه مسلكه هو الاستناد إلى الرواية و أمّا استفادة الاستحباب فوكولة إلى نظره و لعلها إذا و صلت إلينا لم نستظهر منها الاستحباب.[2] إلّا أنه لايتم في المتون التي كانت عين الروايات كنهاية الشيخ الطّوسي و هداية الصدوق و عليه فيمكن الاكتفاء بهذه المتون في شمول أخبار من بلغ لمن عمل بها في ترتب الثواب عليه ولو لم تكن صادرة في الواقع فلاتغفل.

الأمر السابع:

إنّ هذه الروايات الدالة على ترتب الثواب على العمل المأتي به برجاء المطلوبية هل تشمل عملاً قامت الحجة على حرمته من عموم أو إطلاق أولا.

يمكن القول بانصرافها عن هذا العمل و اختصاصها بما فيه محض الثواب هذا مضافاً إلى معارضة الدلالة الالتزامية في إثبات الثواب مع الدلالة المذكورة في إثبات العقاب **قال**

---

(١) مصباح الأُصول ٢: ٣٢١.

(٢) نهاية الدراية ٢: ٢٢٥.

السيّد المحقق الخوئي‌ﷺ: أن أخبار المقام مختصة بما بلغ فيه الثواب فقط فلاتشمل ما ثبت العقاب عليه بدليل معتبر وبعبارة أخرى أخبار المقام لاتشمل عملاً مقطوع الحرمة ولو بالقطع التعبدي فإن القطع بالحرمة يستلزم القطع باستحقاق العقاب فكيف يمكن الالتزام بترتب الثواب.(١) و مع المعارضة لادليل على ترتب الثواب.

الأمر الثامن:

أن الكراهة هل تكون ملحقة بالاستحباب في جواز التسامح في أدلتها أو لا قال المحقق الإصفهاني ﷺ قيل المشهور على الإلحاق و ذلك يتوقف على أحد أمور اما تنقيح المناط بدعوى أن الغرض أن الأحكام الغير الإلزامية ليست كالإلزامية المتوقفة على ورود رواية صحيحة (و عليه فلا فرق بين المستحبات و المكروهات) و إثباته مشكل و اما دعوى أن ترك المكروه مستحب فقد بلغ استحباب الترك بالالتزام وهو خلاف ما هو التحقيق في محله من أنّ كل حكم تكليفي لاينحل إلى حكمين فعلاً و تركاً و اما دعوى أن ترك المكروه إطاعةً للنهي التنزيهي مما يثاب عليه قطعاً فقد بلغ الثواب على الترك على حد بلوغ الثواب على الفعل في المستحب الذي لاريب في اناطة الثواب عليه باطاعة الأمر الاستحبابي و بلوغ الثواب على الترك لازم كراهة الفعل إلى أن قال و هذا الوجه وجيه لو لا ظهور الروايات في الأفعال و الوجوديات لاالتروك و العدميات.

نعم يمكن تنقيح المناط بوجه آخر وهو أن مورد الأخبار و إن اختصّ بالفعل إلّا أن ظاهر الأخبار أنها في مقام الترغيب في تحصيل الثواب البالغ من حيث انه ثواب بالغ لالخصوصية فيما يثاب عليه حتى يقتصر على ثواب الفعل فالحق حينئذ مع المشهور في إلحاق الكراهة بالاستحباب.(٢)

ولكنه محل تأمل لعدم القطع بالمناط المذكور اللّهمّ إلّا أن يكتفى فيه بقول المشهور و كيف كان فالتعدي إلى الموارد المذكورة لايختص بما إذا استفيد من أخبار من بلغ استحباب نفس

---

(١) مصباح الأُصول ٢: ٣٢١.

(٢) نهاية الدراية ٢: ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

العمل بل يمكن ذلك حتى على ما عرفت من عدم دلالتها إلّا على ترتب الثواب على العمل الذي أتى به بداعي الأمر المحتمل والثواب من باب التفضل فلاتغفل.

الأمر التاسع:

انه قد يقال لافرق بين القول بدلالة أخبار من بلغ على الحكم المولوي و استحباب ذات العمل و بين القول بعدمها لترتب الثواب على العمل الذي بلغ الثواب عليه في الصورتين فلا فائدة في البحث عن ثبوت الحكم المولوي و هو الاستحباب و عدمه و قد ذكروا فوائد للبحث المذكور.

منها: أنّه يجوز المسح ببلّة المسترسل من اللحية لو دل الدليل الضعيف على استحباب غسله في الوضوء بناء على ثبوت الاستحباب الشرعي بأخبار من بلغ و عدم جواز ذلك بناء على عدم ثبوت الاستحباب الشرعي لعدم إحراز كونه من أجزاء الوضوء حينئذ.

يرد على الجواب المذكور ما حكي عن المحقق الخراساني في تعليقته على الرسائل من أنّ غسل المسترسل حيث كان مستحباً مستقلاً في واجب أو في مستحب لايجوز المسح ببلته حتى على القول باستفادة استحباب نفس الغسل من أخبار من بلغ **اللّهمّ إلّا أن يقال:** كما في مصباح الأُصول إنّ ذلك خروج عن الفرض إذ المفروض دلالة الخبر الضعيف على كونه جزءاً من الوضوء.(١)

و فيه أن الخبر يدل على استحباب غسل المسترسل لاعلى كون غسله جزءاً من الوضوء فتأمل هذا مضافاً إلى إمكان القول بأنه لادليل على جواز الأخذ من بلة الوضوء مطلقاً حتى من الأجزاء المستحبة و اختصاص جواز أخذ البلة من الأجزاء الأصلية و عليه فالقول باستحباب غسل المسترسل لحيته لايستلزم جواز المسح ببلته فلافرق بين القول بدلالة أخبار من بلغ على استحباب نفس العمل و عدمها.

و **منها:** أن الوضوء الذي دل خبر ضعيف على استحبابه لغاية من الغايات كقراءة القرآن أو النوم فعلى القول باستحباب نفسي يرتفع الحدث و على القول بعدمه لايرتفع.

---

(١) مصباح الأُصول ٢: ٣٢٢.

أورد عليه بأن كل وضوء مستحب لم يثبت أنه رافع للحديث كما أن الوضوء للـجنب أو الحائض مستحب في بعض الأحوال و معذلك لايرتفع به الحدث.

أجاب عنه في مصباح الأُصول بأن الوضوء يرفع الحدث الأصغر و الجـنب و الحـائض محدثان بالحدث الأكبر فعدم ارتفاع الحدث فيهما إنما هـو مـن جـهة عـدم قـابلية المـورد فلاينتقض بذلك على الارتفاع في مورد قابل.

و من ذلك يظهر الجواب عن النقض بالوضوء التجديدي فهذه الثمرة تامة ولكنها مبنية على القول بعدم استحباب الوضوء نفسياً من دون أن يقصد به غاية مـن الغـايات و أمـا لو قلنا باستحبابه كذلك كما هو الظاهر من الروايات فلاتتم الثمرة المذكورة إذ عليه يكون نفس الوضوء مستحباً رافعاً للحدث ثبت استحبابه لغاية خاصة أم لم يثبت.(١)

و منها: أنه لو دل خبر ضعيف على استحباب عـمل قـبل الزوال مـثلاً مـع الشك في بقاءاستحبابه بعد الزوال فبناء على جعل الحجية أمكن إثـبات ذلك الاسـتصحاب بخـلافه على الاستحباب النفسي بعنوان البلوغ لأن البالغ إنما هو الثواب قبل الزوال و هذا منتف بعد الزوال جزماً.(٢)

و لايخفى ما فيه فإن الاستصحاب جار على تقدير الاستحباب النـفسي بـعنوان البـلوغ أيضاً لأن المعيار في جريان الاستصحاب هو بقاء الموضوع عرفاً لا لسان الدليـل و العـرف يحكـم بـالبقاء لو لم يكـن مـقيداً بـقبل الزوال و أمـا مـع التـقييد بـقبل الزوال فـلايجري الاستصحاب و لو بناء على جعل الحجية.

هذا مضافاً إلى أن محـل الكلام هو بيان الفرق بين تعلّق الثواب على نـفس العـمل الدال على ثبوت الأمر به وهو مسألة فقهية و بين تعلّق الثواب على العمل مع قيد بلوغ الثـواب و الإتيان به بداعي الأمر الذي لايكشف عن الأمر لابين تـعلّق الثـواب عـلى نـفس العـمل

---

(١) مصباح الأصول ٢: ٣٢٣.

(٢) مباحث الحجج ٢: ١٢٨.

بالنحو المذكور وبين جعل الحجية و هي مسألة أُصولية و أيضاً الجمع بين الاستحباب النفسي و عنوان البلوغ في قوله بخلافه على الاستحباب النفسي بعنوان البلوغ مع أن عنوان البلوغ من العناوين الثانية كما ترى.

و **منها**: ما ذكره السيّد الشهيد الصدر‌ من أنه بناء على جعل الحجية يفتي الفقيه بالاستحباب لمقلديه بينما على القول باستحباب العمل البالغ عليه الثواب فلابد في ثبوته للمقلدين من بلوغهم ذلك و هذا الفرق ثابت بين القول بالاستحباب والقول بالأمر الطريقي على فتوى الاحتياط في موارد بلوغ الثواب أيضاً.(١)

و يمكن الجواب عنه بأن المجتهد حيث كان نائباً عن المقلد في الرجوع إلى الأدلة يكون بلوغ الثواب إليه بلوغه إلى المقلد و معه فيمكن له أن يحكم بالاستحباب أو ترتب الثواب للمقلد أيضاً فلافرق من هذه الجهة أيضاً و إلى غير ذلك من الوجوه التي ذكروها ولاتخلو عن المناقشة فراجع.

التنبيه الرابع:

إنه ربما يتوهم عدم جريان البراءة في الشبهة التحريمية الموضوعية بعدما قام الدليل مثلاً على حرمة الخمر لوجوب الاجتناب عن جميع أفرادها الواقعية و لايحصل العلم بالامتثال إلّا بالاجتناب عن كل ما احتمل حرمته.

و بعبارة أخرى ليس الشك في مثله في التكليف ليرجع فيه إلى قاعدة قبح العقاب بلابيان أو إلى حديث الرفع فإن حرمة الخمر معلومة و إنّما الشك في مقام الامتثال و مقتضى القاعدة بعد العلم بالحكم و الشك في الامتثال هو وجوب الاحتياط لأن الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينيّة.

و تحقيق ذلك يتوقف على ملاحظة صور متعلق النواهي:

أحدها: أن يكون النهي متعلقاً بصرف وجود طبيعة الفعل و هو أول الوجود و ناقض

(١) مباحث الحجج ٢: ١٢٩.

العدم الكلي بحيث لو أتى بصرف الوجود عصى و سقط النهي و جاز الإتيان بالباقي لاختصاص المفسدة بصرف الوجود و في هذه الصورة لامجال للبراءة لأن امتثال النهي يكون منوطاً بترك جميع الوجودات إذ لو أتى ببعضها عصىٰ و لم يتحقق الامتثال و عليه فلايجوز الاتيان بالمشكوك مع احتمال كونه مصداقاً واقعاً و إلّا لما حصل العلم بالامتثال مع أنه عالم بالاشتغال.

قال في الدرر لامجال لأصالة البراءة في هذه الصورة لأن النّهي على هذا النحو يقتضي ترك جميع الأفراد لأن الطبيعة لاتترك إلّا بترك جميع الأفراد فمتى شك في شيء أنه من أفراد الطبيعة المنهي عنها يجب عليه تركه لأن اشتغال الذمّة بترك إيجاد الطبيعة معلوم و لايتيقّن بالبراءة إلّا بالقطع بترك جميع أفرادها في نفس الأمر.(١)

أورد عليه في مباحث الحجج بأن الشك في انطباق متعلق النهي مجرى للبراءة فإنه بعد إن كان الطبيعة عين الفرد و منطبقاً عليه أصبح الشك في الشبهة التحريمية شكاً في سعة دائرة المحركية المولوية باعتبار شمولية النهي.(٢)

و في تسديد الأُصول أيضاً أن الحق إن الحرمة كالوجوب متعلق بنفس الطبيعة فمع الشك في المصداق يشك في تعلّق الحرمة به ويجري فيه عموم كل شيء حلال و المتعلق و إن كان صرف الوجود إلّا أنه لما كان امتثال الحرمة إنما هو بأن لايتحقق متعلقها و عدم تحقق صرف الوجود إنما يكون بعدم تحقق جميع الأفراد فكل من الأفراد بما أنه لو تحقق أولا يكون صرف الوجود يتعلق به الحرمة فإذا شك في مصداقية شيء فلامحالة يستتبع الشك في حرمته مستقلاً و يجري فيه أصالة الحل.(٣)

و لايخفىٰ ما فيهما من الإشكال **أوّلاً**: بالنقض و **ثانياً**: بالحلّ.

أما الأوّل: فبأن لازم ما ذكر هو عدم وجوب الاجتناب عن أطراف المعلوم بالإجمال

---

(١) الدرر: ٤٥٢ طبع جديد.

(٢) مباحث الحجج ٢: ١٢٨.

(٣) تسديد الأُصول ٢: ١٧٦.

لان الشك في شمول النهي لكل طرف ينتهي إلى الشك في سعة دائرة المحركية المولوية و بتعبير آخر يكون الشك في مصداقية شيء للمعلوم بالإجمال و يستتبع الشك في حرمته مستقلاً و هكذا لازم ذلك عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة البدوية قبل الفحص لأن الشك في شمول النهي له وفي مصداقية المشكوك للتكليف الواقعي.

و أيضاً لازم ذلك عدم وجوب الاحتياط في كل مورد يكون الشك في الامتثال بعد العلم بالخطاب لأن مورد الشك مما يكون الشك في سعة دائرة المحركية المولوية أو مما يكون الشك في مصداقيته للواجب المعلوم و هو كما ترى.

و أما الثاني: فبأن الشك في هذه الموارد شك في ناحية الامتثال بعد العلم بالاشتغال و مقتضى العلم بالاشتغال هو وجوب الاحتياط في الموارد التي شك في انطباق متعلق النهي أو شك في مصداقية شيء بالنسبة إليه لأن الشك في السقوط بعد العلم بالثبوت.

و لعله لذلك قال في الكفاية انّ النهي عن الشيء إذا كان بمعنى طلب تركه في زمان أو مكان بحيث لو وجد في ذلك الزمان أو المكان ولو دفعة لما امتثل أصلاً كان اللازم على المكلف إحراز أنه تركه بالمرة ولو بالأصل فلايجوز الإتيان بشي يشك معه في تركه إلّا إذا كان مسبوقاً به ليستصحب مع الإتيان به.(١)

و لقد أفاد و أجاد إلّا أن تفسير النهي عن الشيء بطلب تركه لايخلو عن إشكال و هو ما بيناه في النواهي عند البحث عن صيغة النهي و تفسيره من أن مفاد النهي هو الزجر عن الفعل كما إن مفاد الأمر هو البعث نحو الفعل فالمتعلق فيهما هو الفعل و طلب الترك ليس مساوقاً لمعناه نعم طلب الترك لازم للزجر عن الفعل عقلاً كما إن مبغوضية الترك في الأوامر لازم للبعث نحو الفعل.(٢) و كيف كان فلاعلم بالبراءة عن التكليف الحاصل بالزجر عن صرف وجود الفعل إلّا بإحراز الاجتناب عن الفعل بالمرة.

---

(١) الكفاية ٢: ٢٠٠.

(٢) راجع عمدة الأصول ٣: ١٥٦.

و مما ذكر يظهر ما في مصباح الأُصول حيث قال لكن التحقيق أن المرجع فيه أيضاً هي البراءة لأن الشك في المصداق في هذا الفرض شك في تعلّق التكليف الضمني به فيرجع إلى البراءة إذ لااختصاص لها بالتكاليف الاستقلالية بناء على ما ذكرناه في محله من جريان البراءة عند الشك في الأقل و الأكثر الارتباطيين.[1]

و ذلك لما عرفت من أن الشك و إن كان في تعلّق التكليف بالمورد المشكوك ولكن مقتضى اليقين بالتكليف بالنسبة إلى صرف الوجود هو لزوم الاجتناب عنه بالمرة وهو لايتحقق إلّا بالاجتناب عن موارد الشك كسائر الموارد التي علم بالاشتغال فيها مما يكون التكليف فيه متنجزاً على تقدير ثبوته في الواقع.

و بعبارة أخرى إن عدم الاحتياط في مورد الشك يكون من باب عدم الاقتضاء و هو لايصادم مع ما يقتضيه الاشتغال اليقيني ضرورة عدم التصادم بين المقتضي و اللامقتضي.

ثم إن تنظير المقام بالأقل و الأكثر الارتباطيين في غير محله لانحلال التكليف هناك إلى العلم التفصيلي و الشك البدوي لمعلومية الأقل على أي تقدير سواء كان الأقل هو الواجب أو كان واجباً في ضمن الأكثر فالشك في سعة التكليف و ضيقه فيجوز الرجوع في الأكثر إلى البراءة.

هذا بخلاف المقام فإن امتثال النهي عن عنوان صرف الوجود لايتحقق إلّا بترك الوجودات جميعاً إذ لو جاء بفرد واحد تحقق صرف الوجود فليس للنهي المذكور إلّا إطاعة واحدة وعصيان واحد وعليه فالاكتفاء بترك الأفراد المعلومة يوجب الشك في الامتثال مع أن مقتضى اليقين بالاشتغال هو تحصيل الامتثال اليقيني بالاجتناب عن مورد الشك أيضاً ولعل السرّ في ذلك أن عنوان الأكثر في الأقل و الأكثر الارتباطيين لادخالة له إذ الواجب هو عين الأجزاء والشرائط وتعلّق الوجوب بغير الأكثر معلوم تفصيلاً سواء كان الأقل هو الواجب أو كان واجباً في ضمن الأكثر والشك في الزائد شك في سعة التكليف وضيقه هذا

(١) مصباح الأُصول ٢: ٣٢٥.

بخلاف المقام فإن المطلوب فيه هو ترك أول الوجود و صرفه و هو أمر بسيط معلوم بحدوده و لاشك في أصل ثبوته و لا في سعته وضيقه حتى يجري فيه البراءة بل الشك في سببه و محصله.

و دعوى أن هذا العنوان وهو ترك صرف الوجود مسبب و حاصل من ترك جميع الوجودات و التكليف في المحصل لصيغة الفاعل بالنسبة إلى بعض معلوم و بالنسبة إلى الآخر مشكوك فيرجع في المشكوك إلى البراءة.

مندفعة بأن مقتضى الاشتغال اليقيني بالمسبب وهو أمر معلوم بسيط هو الاحتياط في ناحية السبب حتى يحصل اليقين بالبراءة من أصل التكليف و بالجملة التكليف الأصلي في مثل المقام أمر بسيط و معلوم و لاينحل إلى العلم التفصيلي و الشك البدوي حتى تجرى فيه البراءة فلاتغفل.

و مما ذكر يظهر ما في كلام المحقق الإصفهاني ﷺ حيث قال إنّ الحجة على الكبرى إن كانت حجة على الصغرى فلافرق بين كبرى طلب الترك المطلق و كبرى طلب كل ترك.

و إن لم تكن حجة على الصغرى فلافرق بين الشك في انطباق مدخول أداة العموم على المائع المردد و الشك في انطباق طبيعي الترك المطلق على ما يسع هذا الفرد المردد وليس الشك في هذا الفرد شكاً في محصل الترك المطلق بل هذا الفرد المردد على تقدير كونه خمراً مثلاً يكون ترك شربه مقوم طبيعي ترك شرب الخمر بحدّه لامحصلاً له فشرب هذا المائع بالإضافة إلى طبيعي الترك و إن لم يكن كالفرد بالإضافة إلى الكلي بل مطابق طبيعي الترك بحده واحد و هو ما بالحمل الشائع ترك شرب الخمر بنهج الوحدة في الكثرة إلّا أن المطلوب بالحمل الشائع بنحو فناء العنوان في المعنون هو الترك الجامع بين التروك الخارجية بنهج الوحدة في الكثرة وكون ترك شرب هذا المايع من جملة تلك الكثرات التي يكون جامعها بالحمل الشائع متعلقاً للطلب مشكوك فما بالحمل الشائع مطلوب يشك في سعته لهذا المايع المردد و الحجة على الكبرى ليست حجة على الصغرى إلّا بمقدار يعلم بسعة المطلوب

بالحمل الشايع له إلى أن قال فإذا كان الإنشاء الواقعي المفروض تحققه بداعي جعل الداعي حقيقة فهو بعنوان جعل الداعي بالعرض على أي تقدير و لايعقل أن يكون كذلك إلّا بنحو وجوده الوأصل في وجدان العقل و إلّا ففي صورة احتماله لايكون داعياً بالعرض على أي تقدير وكذا الأمر بالإضافة إلى عنوان متعلقه فإن جعله داعياً إلى الشرب بعنوانه يستدعي إحداث الشوق إليه بعنوانه لا إلى احتماله وكذا بالإضافة إلى ما أضيف إليه المتعلق عنواناً و معنوناً إلى أن قال و من جميع ما ذكرنا تبين أن ملاك البراءة عدم فعلية الحكم بعدم الوصول كبرى و صغرى إلى أن قال **لايقال:** إتيان المشكوك و إن لم يكن ظلماً مذموماً عليه إلّا أن مخالفة التكليف المعلوم و عدم الخروج عن عهدته ظلم موجب للذم و العقاب فلزوم ترك المشكوك ليس من حيث نفسه بل من حيث لزوم الخروج عن عهدة التكليف المنجز.

لأنا نقول: بعد تسليم أنّ إتيان هذا المشكوك من حيث كونه مخالفة ذلك التكليف المعلوم ليس ظلماً فلامحالة لايتنجز ذلك التكليف المعلوم إلّا بمقدار يكون مخالفته ظلماً و خروجاً عن زي الرقية ولايجب الفراغ عن عهدة ما لايتنجز بالإضافة إلى شيء بل يجب الفراغ عن عهدة ما كان منجزاً له.(١)

حاصله جريان البراءة سواء كان الشك في انطباق مدخول أداة العموم على المائع المردد أو في انطباق طبيعي الترك المطلق على المائع المردد بعد كون المراد من طبيعي الترك المطلق هو الترك الجامع بين التروك الخارجية لاأمراً بسيطاً حاصلاً من المقدمات الخارجية و ذلك لأن الحجة على الكبرى ليست بحجة على الصغرىٰ و مع عدم دلالة الدليل الاجتهادي في حكم المشكوك يرجع فيه إلى البراءة و فيه ما لايخفى فإنه خروج عن الفرض فإن الكلام فيما إذا كان متعلق النهي هو صرف الوجود لاالترك الجامع **قال شيخنا الأستاذ الأراكي**ﷺ: أنّ الكلام في هذه الصورة فيما إذا كان المتعلق أمراً بسيطاً مأخوذاً بنحو الموضوعية لابنحو المعرفية و ما ذكره المحقق الإصفهاني مناسب للثاني لاالأول و الموضوعية ترجع إلى المحصل

(١) نهاية الدراية ٢: ٢٣٠ ـ ٢٣٢.

بكسر الصاد و المحصل بفتحها فكما أنّ التكليف منجز في المحصل و لزم عقلاً امتثاله فكذلك في المقام لايمتثل البسيط إلّا بإتيان ما يحتمل دخالته فيه و عليه فلامجال لانطباق طبيعي الترك المطلق على التروك الخارجية حتى يقال إنّ المطلوب بالحمل الشائع بنحو فناء العنوان في المعنون هو الترك الجامع بين التروك الخارجية بنحو الوحدة في الكثرة وكون ترك شرب هذا المايع من جملة تلك الكثرات التي يكون جامعها بالحمل الشائع متعلقاً للطلب مشكوك.

و هذا لأن ذلك متفرع على كون المتعلق و هو الترك المطلق مأخوذاً بنحو المعرفية للتروك الخارجية و قد عرفت أنه مأخوذ بنحو الموضوعية والكلام فيه و هو نظير الشك في المحصل بعد العلم بالمحصل بالفتح و لاإشكال فيه في وجوب الاحتياط.

فتحصل أنه لامجال للبراءة في هذه الصورة بل اللازم هو الاحتياط في الشبهات الموضوعية التحريمية.

و **ثانيها:** هو أن يكون النهي متعلقاً بذات طبيعة الفعل وحيث إن الطبيعة ملحوظة بعنوان المرآة إلى الوجودات الخارجية لابنحو الموضوعية مع قطع النظر عن الوجودات الخارجية ينحل الحكم تحريماً بعدد المصاديق الخارجية وعليه فلو شك في كون شيء مصداقاً للطبيعة يرجع الشك إلى ثبوت التكليف زائداً على المصاديق الأخرى المعلومة فيكون مجرى للبراءة لأن الشك في سعة التكليف وضيقه و يلحق به ما إذا تعلّق النهي بالطبيعة على نحو مطلق الوجود أي العام الاستغراقي فإن النهي فيه أيضاً ينحل إلى الأفراد المعلومة و المشكوكة و يجوز الرجوع في الأفراد المشكوكة إلى البراءة.

لايقال: بعد ما قام الدليل على حرمة الخمر يثبت وجوب الاجتناب عن جميع أفرادها الواقعية و لايحصل العلم بموافقة هذا الأمر العام إلّا بالاجتناب عن كل ما احتمل حرمته.

لأنا نقول: كما أفاد شيخنا الأعظم‌ﷺ إن التكليف بذي المقدمة غير محرز إلّا بالعلم التفصيلي أو الإجمالي فالاجتناب عما يحتمل الحرمة احتمالاً مجرداً عن العلم الإجمالي لايجب لانفساً و لامقدمة و الله العالم.(١)

(١) فرائد الأصول: ٢٢٥ ط قديم.

و لذا قال في الكفاية لو كان النهي عن شيء بمعنى طلب ترك كل فرد منه عليحدة لما وجب إلّا ترك ما علم أنه فرد و حيث لم يعلم تعلّق النهي إلّا بما علم أنه مصداقه فأصالة البراءة في المصاديق المشتبهة محكمة.

فانقدح بذلك أن مجرد العلم بتحريم شيء لايوجب لزوم الاجتناب عن أفراده المشتبهة فيما كان المطلوب بالنهي طلب ترك كل فرد عليحده أو كان الشيء مسبوقاً بالترك و إلّا لوجب الاجتناب عنها عقلاً ليتحصل الفراغ قطعاً.[1]

و ثالثها: هو أن يكون النهي أو الزجر متعلقاً بمجموع أفراد الطبيعة بحيث لو ترك فرداً واحداً امتثل ولو أتى ببقية الأفراد و عليه فيجوز للمكلف ارتكاب بعض الأفراد المتيقنة مع ترك غيره فضلاً عن الفرد المشكوك فيه.

و السر في ذلك أن المفسدة في هذا الفرض في مجموع وجودات الفعل في زمان خاص أو مكان خاص فإذا ترك أحد الوجودات لم يأت بالمجموع و تركه و يتحقق الامتثال بذلك.

ثم يقع الكلام في الفرض المذكور في جواز ارتكاب جميع الأفراد المتيقنة و ترك خصوص الفرد المشكوك و عدمه.

قال السيّد المحقق الخوئي: الظاهر هو الجواز لأنه يرجع إلى الشك في الأقل و الأكثر الارتباطيين في المحرمات و هو على عكس الشك في الأقل و الأكثر في الواجبات فإن تعلّق التكليف بالأقل عند دوران الواجب بين الأقل و الأكثر هو المتيقن و إنما الشك في تعلّقه بالزائد فيرجع في نفيه إلى البراءة.

و أما في باب المحرمات فتعلق التكليف بالأكثر هو المتيقن إنما الشك في حرمة الأقل لأن الإتيان بالأكثر أعني الأفراد المتيقنة و الفرد المشكوك فيه محرم قطعاً و أما ارتكاب ما عدا الفرد المشكوك فيه فحرمته غير معلومة و المرجع هو البراءة.[2]

---

(١) الكفاية ٢: ٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٢) مصباح الأصول ٢: ٣٢٥.

و لايخفى ما فيه فإن الاشتغال بترك مجموع أفراد الطبيعة معلوم و امتثال ذلك بترك خصوص الأفراد المشكوكة غير محرز.

و **رابعها:** أن يرجع النهي إلى طلب العنوان الانتزاعي عن مجموع التروك الذي عبر عنه في محكي كلام المحقق النائيني ﷺ بالموجبة المعدولة المحمول كقوله كن لاشارب الخمر فهو لايتحقق إلّا بمجموع التروك فلو شرب الخمر ولو دفعة لم يتحقق هذا العنوان و هو عنوان لاشارب الخمر أو تارك شرب الخمر فإذا شك في مورد أنه مصداق ذلك أو لا لايجري البراءة لأن الشك في المحصل بعد كون المكلف به هو العنوان البسيط بل اللازم حينئذ هو الاحتياط أخذاً بقاعدة الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية هذا كله بحسب مقام الثبوت.

و إذا عرفت ذلك فاعلم أن الظاهر من النواهي هو تعلقها بذات الطبايع و هو الصورة الثانية إذ لاتحتاج الصورة الثانية إلى مؤونة زائدة بخلاف إرادة صرف الوجود أو مجموع أفراد الطبيعة أو العنوان الانتزاعي فإن هذه الصور محتاجة إلى مؤونة زائدة ثم إن الطبيعة في الصورة الثانية ملحوظة بعنوان المرآة إلى أفرادها فينحل النهي إلى الأفراد المعلومة و المشكوكة فيجري البراءة في المشكوكة منها و هكذا الأمر لو تعلّق النهي بالطبيعة على نحو مطلق الوجود أي العام الاستغراقي فإن النهي فيه أيضاً ينحل إلى المعلوم و المشكوك فيجري فيه البراءة و بما ذكر في المقام يظهر جواز الصلوة في اللباس الذي شك فيه أنه مما لايؤكل لحمه و قد حكى شيخنا الأُستاذ الأراكيﷺ إن الميرزا الشيرازيﷺ ذهب في سابق الزمان إلى وجوب الاحتياط في اللباس المشكوك ولكن عدل عنه في سنتين قبل وفاتهﷺ.

ولكن لقائل أن يقول لايبعد دعوى ظهور النواهي عن الموانع في المركبات مثل الصلاة في كون متعلقها هو صرف وجود الموانع بمناسبة الحكم و الموضوع إذ يكفي في الإخلال أول وجود من الموانع و معه لامجال للبراءة بعد كون صرف الوجود ملحوظاً بنحو الموضوعية لاالطريقية بل اللازم هو الاحتياط.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إن النهي في المركبات يمكن أيضاً أن يكون بنحو العموم البدلي عن

كل فرد و معه فدعوى ظهوره في خصوص صرف الوجود مع أنها محتاجة إلى مؤونة زائدة كما ترى ولو شك في كون النهي بنحو صرف الوجود أو ذات الطبيعة لكان الشك في التكليف الزائد فيجري فيه البراءة أيضاً فتدبر جيداً.

التنبيه الخامس:

أنه قد عرفت في التنبيه الثاني إن ملاك رجحان الاحتياط في الشبهات البدوية هو إدراك الواقع لأن ما في الواقع تكاليف فعلية للمولى و لها ملاكات واقعية و إن كان الجهل بلزومها عذراً في مخالفتها و المفروض أن الأحكام الشرعية ثابتة في الواقع و جعل العذر لايكون بمعنى رفع أصلها في الواقع بحيث لايكون للجاهل حكم في الواقع بل بمعنى رفع الثقل من ناحية تلك التكاليف الواقعية مع فرض ثبوتها و هذا الملاك بعينه موجود في موارد الأمارات و الحجج أيضاً بعد ممنوعية التصويب لأن الواقع يكون على حاله ولو مع قيام الأمارة على خلافه و مقتضاه هو رجحان الاحتياط لأنه يوجب إدراك الواقع و هو حسن بعد كون الواقع تكاليف فعلية للمولى ولها ملاكات واقعية و المفروض أن الأمارة لاتنفي احتمال الخلاف و مع ثبوت احتمال الخلاف فيحسن الاحتياط لكونه موجباً لتدارك المصلحة الواقعية و لافرق في ذلك بين كون الاحتياط في الأمور المهمة كالدماء و الفروج و الأموال أو غيرها كما لاتفاوت بين كون احتمال التكليف قوياً أو ضعيفاً.

نعم لو استلزم الأخذ بالاحتياط في جميع موارد الأمارات و الشبهات البدوية اختلالاً في النظام فالاحتياط الموجب لذلك قبيح عقلاً بل ليس راجحاً شرعاً لما أشار المحقق الإصفهاني‌ﷺ من أن الجعل الشرعي بداعي جعل الداعي و مع قبح الاحتياط المخل بالنظام في نظر العقل لايعقل تصديق الجعل من الشارع فيلغو البعث قهراً بل تقول أن نفس التكليف الواقعي الذي يقتضي الجمع بين محتملاته الإخلال بالنظام لايبقى عليه فعلية الباعثية و الزاجرية من حيث إن العقل بعدما لم يحكم بتحصيل العلم بامتثاله لامعنى لبقائه على صفة الدعوة الفعلية.(١)

---

(١) نهاية الدراية ٢: ٢٣٢.

و عليه فاللازم حينئذ هو التبعيض في الاحتياط و هو إما بأن يختار الاحتياط في جميع الشبهات العرضية إلى أن ينتهي الأمر إلى اختلال النظام فيترك الاحتياط رأساً في مورد الأمارات و جميع الشبهات **لايقال:** إن تحديد الاحتياط بصورة لزوم الاختلال عسر **لأنا نقول:** إنما يقدح ذلك في وجوب الاحتياط لا في حسنه و رجحانه و كيف كان التبعيض في الاحتياط اما بذلك و اما التبعيض من أول الأمر بحسب الاحتمالات أو المحتملات كما أشار إليه الشيخ الأعظم حيث **قال الشيخ**؛: فيحتمل التبعيض بحسب الاحتمالات فيحتاط في المظنونات إلى أن قال و يحتمل التبعيض بحسب المحتملات فالحرام المحتمل إذا كان من الأمور المهمة في نظر الشارع كالدماء و الفروج بل مطلق حقوق الناس بالنسبة إلى حقوق الله تعالى و يدل على هذا جميع ما ورد من التأكيد في أمر النكاح و إنه شديد و إنه يكون منه الولد.[١]

و قال صاحب الكفاية أيضاً إن الاحتياط الموجب لذلك أي اختلال النظام لايكون حسناً كذلك و إن كان الراجح لمن التفت إلى ذلك من أول الأمر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالاً أو محتملاً فافهم.[٢]

و لعل قوله فافهم إشارة إلى أن التبعيض لاينحصر في ذلك بل يمكن بما مر من جواز اختيار الاحتياط في جميع الشبهات العرضية إلى أن ينتهي الأمر إلى اختلال النظام فيترك الاحتياط رأساً في مورد الأمارات و جميع الشبهات ثم إن المستفاد من حسن الاحتياط في الشبهات بل في الأمارات لوجود الملاكات الواقعية ان الآثار الوضعية لتلك الملاكات لاتزول بأصالة الإباحة أو البراءة أو حجية الأمارات بل هي على ما هي عليه نعم ينتفي آثار الأحكام التكليفية من العقوبة و المؤاخذة فلاتغفل.

التنبيه السادس:

انّ جريان البراءة مشروط بأن يكون رفع الشيء في عالم التشريع بيد الشارع و عليه فلامجال للبراءة فيما لايكون وضعه و رفعه بيد الشارع.

---

(١) فرائد الأصول: ٢٢٥.

(٢) الكفاية ٢: ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

و يتفرع على ذلك عدم جريان البراءة عند الشك في القدرة العقلية بـل مـقتضى حكـم العقل بعد العلم بالخطاب هو الاحتياط بالإقدام على الفحص عن القدرة و عـدمها نـعم لو شك في القدرة الشرعية كالاستطاعة أمكن التمسك بالبراءة فيها.

التنبيه السابع:

إنه إذا شك في كون الواجب تعينيّاً أو تخييريّاً أو عينياً أو كفائياً أو نفسياً أو غـيرياً فـإن كانت مقدمات الإطلاق كاملة فمقتضاها هو التعيني و العيني و النفسي لما تقدم في محله مـن أن إرادة غيرها تحتاج إلى مؤونة زائدة.

و إن لم تكن مقدمات الإطلاق تامة و وصلت النـوبة إلى الأُصـول العـملية فـقد يـقال بالبراءة في الشك في التعيني و التخييري بدعوى أن التـعينية خـصوصية زائـدة عـلى أصـل الوجوب و هي مشكوكة فتكون مجرى للبراءة.

أورد عليه بأن التعينية أمر ينتزع عن عدم جـعل عـدل له و ليس هـو بـنفسه مجـعولاً شرعياً حتّى يكون قابلاً للرفع في عالم التشريع فلايشمله حديث الرفع فتأمل.

و أما جريان البراءة بالنسبة إلى وجوب العدل لكونه من المجعولات الشرعـية فـفيه أن رفع وجوب العدل يوجب التضييق على المكلف و هو خلاف الامتنان فلايجري فيه البراءة.

هذا مضافاً إلى أنه يـنتج عكس المـقصود مـن البراءة أي عـدم التـعين لأن البراءة عـن وجوب محتمل العدلية مستلزم لتعينه و عدم كونه واجباً تخييرياً و عليه فـالمرجـع في هـذه الصورة هي قاعدة الاشتغال.

و دعوى أن الشيئين إذا اتحدا في الأثر فاللازم عند العقل ان يكون ذلك الأثر مستنداً إلى القدر الجامع لقاعدة عدم صدور الواحد عـن الكـثير فـحينئذ مـرجـع الشك في التـعيين و التخيير إلى أن التكليف هل هو متعلق بالجامع بين الفردين أو بخصوص ذلك الفرد و لما قلنا بالبراءة في الإنشاء المردد بين التعلق بالجامع أو الخاص نقول بها هنا أيضاً.

مندفعة بما أفاد في الدرر من أن التخيير و إن كان راجعاً إلى تعلّق الحكم بالجامع عـقلاً و

في عالم اللب ولكن لو كان مراد المولى ذلك العنوان الخاص الذي جعله مورداً للتكليف على وجه التعيين لم يكن للعبد عذر و ليست المؤاخذة عليه مؤاخذة من دون حجة و بيان حيث انه يعلم توجه الخطاب بالنسبة إلى العنوان المخصوص.(١)

هذا مضافاً إلى ما فيه من أن الاستدلال عليه بقاعدة عدم صدور الكثير عن الواحد و قاعدة عدم صدور الواحد عن الكثير غير سديد في المقام بعد اختصاص القاعدة المذكورة بالواحد الشخصي فلاتشمل الواحد النوعي و لذا نجد بالوجدان إمكان استناد الواحد النوعي إلى المتعدد كالحرارة فإنها واحد نوعي يمكن استنادها تارة إلى النار و أخرى إلى الحركة و ثالثة إلى الشمس و هكذا و عليه فلاوجه لرفع اليد عن ظاهر الخطابات الواردة في موارد التخيير و إرجاعه إلى الجامع الحقيقي و القول بالتخيير العقلي لظهور خطابات التخيير الشرعي في تعلّقه بالأشياء الخاصة و رفع اليد عن هذا الظاهر و إرجاعه إلى جامع انتزاعي كعنوان أحدهما خلاف الظاهر و خلط بين العنوان الانتزاعي و هو عنوان أحدهما و بين واقع أحدهما.

على أنه قال شيخنا الأستاذ الأراكي ﷺ: ولو سلمنا أنّ في اللب هنا جامعاً هو مركب المصلحة و قد تعلّق الغرض الجناني به ولكن الذي وقع مركباً للأمر لاشك في أنه الخاص بخصوصيته و ذاك الخاص كذلك بمعنى تعلّق الأمر بهما تعلقاً بدلياً و الحاصل مركب المصلحة غير مؤاخذته و إنما المؤاخذة و الاحتجاج على ما وقع تحت الأمر و الإنشاء و الإنشاء لايدعي أحد تعلّقه بالجامع بل غاية ما يدعيه المدعي تعلّق الغرض و المصلحة بالجامع و إذن فليس المقام من قبيل ما إذا تردد أمر الانشاء بين التعلق بالجامع أو الخاص كما في المطلق و المقيد.

فان قلت سلمنا ذلك ولكن حجية هذا المقدار الذي معلوم لنا من الأمر في هذا الخاص على إتيان هذا الخاص غير مسلمة فإن الذي علمنا أن الأمر متعلق به بالأعم من البدلي و

---

(١) الدرر: ٤٨١.

التعييني و الذي يقتضي الشغل بالخاص إنما هو إذا أحرز كونه على الوجه الثاني و أما إذا شك فيه و في الوجه الأول فكون قضيّته أيضاً هو الاشتغال أول الكلام.

قلت يدفع هذا النزاع بمراجعة العرف في من سمع نداء المولى بإكرام الزيد فأجابه بإكرام العمرو معتذراً بأني احتملت كون تعلّقه بالزيد بدلياً و كان بدله العمرو و لم أقطع أنه متعلق به معيناً فهل تراهم يعدونه معذوراً عندهم حاشا و كلّا.(١)

و لافرق في ذلك بين أن يكون الواجب التعييني و التخييري من سنخ واحد و يمكن أن يرجع إلى جامع انتزاعي و بين ان لايكون كذلك و لايرجع إلى جامع انتزاعي كما هو الظاهر فإن الخطاب في موارد التخيير الشرعي متعلق بالأشياء الخاصة كخصال الكفارات و الطلب في مثلها واحد له شعب متعددة يبعث المخاطب نحو أشياء متعددة لاعلى الاستغراق فإنه لم يتعلق بالجامع و لاعلى المجموع فإن الأشياء لم تلحظ شيئاً واحداً بحيث يكون الأطراف فيه أجزاءاً لواحد بل يبعث المخاطب نحو الأشياء الخاصة على نحو البدلية كقوله إيت بهذا أو ذاك و هذا نوع مستقل في قبال الوجوب التعييني و ليس من سنخه و كيف كان فلافرق في أن العرف لايحكم بالاعتذار في ترك الخاص الذي يكون مورداً للخطاب بمجرد احتمال كون الخطاب فيه بدلياً من دون فرق بين أن يمكن إرجاع الخطاب إلى جامع واحد و ان لايمكن لفرض تعلّق الخطاب بالخاص.

و يعتضد ذلك بما أفاده المحقق النائيني﵀ من أنه لافرق (في وجوب الاحتياط) بين القول بأن الواجب التخييري عبارة عن تقييد الإطلاق و اشتراط التكليف في كل واحد من الفردين بما إذا لم يأت بالآخر و القول بأنه بنفسه سنخ آخر من الطلب يقابل الواجب التعييني بل رجوع الشك إلى الشك في الامتثال و السقوط لو كان من باب تقييد الإطلاق أوضح فإن الشك يرجع إلى الشك في السقوط على كل حال ولو كانت صفة العينية وجودية فإنه لو قلنا بأن الواجب التخييري من باب تقييد الإطلاق فالتقييد إنما يكون باعتبار البقاء و مرحلة السقوط باعتبار الثبوت و مرحلة الحدوث.

---

(١) أصول الفقه لشيخنا الأستاذ الأراكي﵀ ٣: ٧١١ ـ ٧١٢.

و قد عرفت أن الأصل عند الشك في الإطلاق و الاشتراط الراجع إلى مرحلة السقوط يقتضي الاشتغال وعدم السقوط فتأمل جيداً.(١)

أورد عليه بأنه لاوجه لافتراض الشرطية بقاء فقط بل الغاية من الواجب التخييري تحصل بجعل الوجوب مشروطاً من أول الأمر بحيث يستكشف عدم ثبوت وجوب العتق لمن أطعم ستين مسكيناً و يكفينا في المقام احتمال ذلك.

ولو سلمنا الجزم بأن الشرطية في مرحلة البقاء فقط مع ذلك نقول إنّ البراءة لاتختص بموارد الشك في حدوث التكليف بل تجري في موارد الشك في التكليف بقاءً أيضاً لانه مهما كان الشك في سعة التكليف سواء كان في مرحلة الحدوث أو البقاء جرت البراءة عنه.(٢)

و لايخفى ما فيه من أن المفروض هو العلم بوجوب شيء بخصوصه مع الشك في وجوب شيء آخر بعنوان العدل له فمع إتيان الشيء الآخر يشك في سقوط المعلوم وجوبه بالخصوص و مقتضى الاستصحاب هو بقاء وجوبه و عدم سقوطه و لاينافيه احتمال كون الشيء المذكور مشروطاً من أول الأمر بعد تعلّق الوجوب به في الجملة لكفاية ذلك في الاستصحاب.

هذا مضافاً إلى أن جريان البراءة في موارد الشك في التكليف بقاء مع العلم بحدوث التكليف ممنوع لأن الشك في الامتثال و السقوط مسبب عن الشك في حدوث التكليف فإذا كان الحدوث معلوماً و محكوماً بالبقاء ارتفع الشك في ناحية الامتثال بعد الحكم ببقاء التكليف ولو مع الإتيان بشيء آخر.

ثم لايذهب عليك أنه ذهب في منتهى الأصول إلى أن الاشتغال مبني على أن يكون الوجوب في التعييني و التخييري سنخ واحد و خصوصية التعينية منتزعة من قبل عدم وجوب عدل آخر.

---

(١) فرائد الأصول ٣: ١٥٦.

(٢) مباحث الحجج ٢: ٣٥٥.

أما لو قلنا بأن الوجوب فيهما سنخان ففي الواجب التخييري إرادة ناقصة مفادها سد باب اعدام الشيء إلّا في ظرف وجودها هو عدل له.

و اما في الواجب التعييني إرادة تامة متكفلة لحفظ وجود الشيء مطلقاً و من قبل جميع اعدامه من دون استثناء فالمتعلق في الواجب التعييني أوسع منه في الواجب التخييري و إن شئت قلت إن الارادة في التعييني أبسط من التخييري فالشك في أنه تعييني أو تخييري مرجعه إلى الشك في تعلّق الارادة بحفظ وجود الشيء حتى في ظرف وجود ذلك الذي يحتمل أن يكون عدلاً له فعلى هذا يكون مجرى البراءة.(١)

و يمكن أن يقال مع فرض كون الوجوب التعييني و التخييري سنخين فالعبرة بالوجوبين لابمباديهما و مقتضى العلم الإجمالي بأحدهما هو الاحتياط هذا مضافاً إلى أن المبادي بسيطة و لافرق في الإرادة بين أن تكون متعلقة بالتعييني و التخييري و إن جاز تحليل الإرادة عند الملاحظة بما ذكر من الأبسطية **قال المحقق العراقي**ﷺ: إن مرجع الشك في كون الشيء واجباً تعينياً أو تخييرياً حينئذ إلى العلم الإجمالي اما بوجوب الإتيان بخصوص الذي علم بوجوبه في الجملة وحرمة تركه مطلقاً حتى في ظرف الإتيان بما احتمل كونه عدلاً له و امابحرمة ترك الآخر المحتمل كونه عدلاً له في ظرف عدم الإتيان بذلك و لازم هذا العلم الإجمالي إنما هو الاحتياط بتحصيل الفراغ اليقيني بإتيان خصوص ما علم وجوبه في الجملة و وجوب الإتيان بما احتمل كونه عدلاً له عند عدم التمكن من الإتيان بما علم وجوبه لاضطرار و نحوه.(٢)

و التحقيق ان يقال إن مرجع الشك في كون الوجوب تعينياً أو تخييرياً هو الشك في جعل التضييق و عدمه فيجري فيه أصالة البراءة و لافرق فيه بين كون الوجوب فيهما من سنخ واحد أو من سنخين لجريان أصالة البراءة بالنسبة إلى التعيين و ليست تلك الأصالة

---

(١) منتهى الأصول ٢: ٢٣٥.

(٢) نهاية الأفكار ٣: ٢٨٩.

متعارضة بجريانها بالنسبة إلى التخيير لعدم جريانها بالنسبة إلى التخيير لأنه يوجب التضييق و هو خلاف الامتنان.

و دعوى أن التعيين ليس مجعولاً شرعياً مندفعة بكفاية كون سببه مجعولاً شرعياً و بعد جريان البراءة بالنسبة إلى التعين لامجال لدعوى العلم الإجمالي بكون الوجوب معلوماً بين التعيّني و التخييري و مقتضاه هو الاحتياط لأن العلم الإجمالي منحل حكماً بسبب انتفاء الوجوب التعيّني بأصالة البراءة من دون معارض و هو المحكي عن سيدنا الأستاذ المحقق الداماد﷯ نعم يبقى في المقام ما أشار إليه شيخنا الأستاذ الأراكي﷯ من أنه يدفع هذا النزاع مراجعة العرف في من سمع نداء المولى بإكرام الزيد فأجابه بإكرام العمرو معتذراً بأني احتملت كون تعلّقه بالزيد بدلياً و كان بدله العمرو و لم أقطع أنه متعلق به معيناً فهل تراهم يعدّونه معذوراً عندهم حاشا و كلاّ.(١)

فتعلق الخطاب بعنوان المخصوص يوجب لزوم مراعاته عند عرف العقلاء و مما ذكر يظهر الحكم أيضاً فيما إذا شك في العيني و الكفائي أو شك في النفسي و الغيري بالشرح الذي عرفته في الشك في التعييني و التخييري فيتحد الحكم فيما إذا لم يكن إطلاق مع ما إذا كان إطلاق فكما ينتج مقدمات الإطلاق تعينية المشكوك و عينيته و نفسيته فكذلك يكون مقتضى ما عرفته من بناء العرف هو ذلك فلافرق بين صورة الإطلاق و عدمه في أن المشكوك في الأمور المذكورة محمول على التعييني و العيني و النفسي فلاتغفل.

التنبيه الثامن:

في جواز الأخذ بالإباحة في الشبهات الموضوعية التحريمية قبل الفحص **قال الشيخ الأعظم﷯**: إن إباحة ما يحتمل الحرمة غير مختصة بالعاجز عن الاستعلام بل يشمل القادر على تحصيل العلم بالواقع و ذلك لعموم أدلته من العقل و النقل و قوله﵇ في ذيل رواية مسعدة بن صدقة و الأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غيره أو تقوم به البينة فإن ظاهره

---

(١) أصول الفقه لشيخنا الأستاذ الأراكي﷯ ٢: ٧١٢.

حصول الاستبانة و قيام البينة لابالتحصيل و قوله عليه السلام هو لك حلال حتى يجيئك شاهدان.

لكن هذا و أشباهه مثل قوله عليه السلام في اللحم المشترى من السوق كل و لاتسئل و قوله عليه السلام ليس عليكم المسألة انّ الخوارج ضيقوا و قوله عليه السلام في حكاية المنقطعة التي تبيّن لها زوج لم سئلت واردة في موارد وجود الأمارة الشرعية على الحلية فلاتشمل ما نحن فيه إلّا أن المسألة غير خلافية مع كفاية الإطلاقات.(١)

و لايخفى عليك أن التمسك بالدليل العقلي مع الشك في تحقق موضوعه و هو عدم البيان كماترى اذ ليس المراد بالبيان المعتبر فيه عدم البيان الفعلي بل الأعم منه كما أفاد ذلك شيخ مشايخنا المحقق الحائري قدس سره في صلاته.(٢) و كيف كان يمكن الاستدلال على عدم لزوم الفحص في الشبهات الموضوعية التحريمية أيضاً بصريح صحيحة زرارة حيث قال قلت لأبي جعفر عليه السلام... فهل عليّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه قال لا ولكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع في نفسك.(٣)

فإنّها صريحة في عدم لزوم الفحص في الشبهة الموضوعية التحريمية من النجاسة ولكنها مختصة بباب النجاسات فلاتشمل غيرها من الموارد اللّهمّ إلّا أن يستفاد التعميم من قوله عليه السلام ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك بدعوى أنه لايختص بالمورد و يأتي في جميع موارد الشبهات نجاسة كانت أو غيرها و مقتضاه هو عدم اعتبار الفحص في الشبهة الموضوعية التحريمية لعدم الأثر له إلّا ما أشير إليه بعد جريان لاينقض اليقين بالشك و هو عنوان عام جارٍ في جميع موارد الشبهات فلا أثر للاحتياط إلّا ذهاب الشك المذكور فتأمل.

هذا مع قطع النظر عن المطلقات الدالة على الإباحة كقوله عليه السلام كل ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه.(٤)

---

(١) فرائد الأصول: ٢٢٦.

(٢) راجع، ص ٤٠٥.

(٣) جامع الاحاديث ٢: ١٣٦.

(٤) الوسائل الباب ٦١ من الأطعمة المباحة ح ١.

لايقال: إن مورد ذلك هو الجبن المشترئ من سوق المسلمين فلعل الحكم المذكور من باب الاعتماد على الأمارة و لايرتبط بالأصل **لأنا نقول:** لايضر خصوصية المورد بعمومية الوارد فحيث انّ الذيل لم يقيد بما اشتري من السوق بل حكم بالحلية من دون إلزام بالفحص و السؤال يكفي للدلالة بالإطلاق على الإباحة حتى مع عدم الفحص هذا مضافاً إلى أن المورد المذكور يكون في بعض هذه الروايات لا في جميعها بل بعضها مطلق كصحيحة عبدالله بن سنان فتأمل.

نعم يعارض ذلك رواية ميمون الصيقل عن أبي عبدالله عليه السلام قال قلتُ له رجل أصابته جنابة بالليل فاغتسل فلما أصبح نظر فإذا في ثوبه جنابة فقال الحمدلله الذي لم يدع شيئاً إلاّ و له حد إن كان حين قام نظر فلم يرَ شيئاً فلا إعادة عليه و إن كان حين قام لم ينظر فعليه الإعادة[1]

و بمضمونها مرسلة الفقيه حيث قال و قد روي في المني أنه إن كان الرجل حيث قام نظر و طلب فلم يجد شيئاً فلاشيء عليه فإن كان لم ينظر و لم يطلب فعليه أن يغسله و يعيد صلاته و كيف كان فهذه الرواية تدل على لزوم النظر و الفحص قبل إقامة الصلوة و لايجوز له ان يصلى من دون ذلك و إلاّ فإن وقعت صلاته مع النجاسة يجب عليه الإعادة.[2]

و لذا حكي عن الشهيد في الذكرى احتمال التفصيل بين من اجتهد في البحث عن طهارة ثوبه فلايعيد و غيره فيعيد و عن الحدائق تقوية ذلك و حكي التفصيل أيضاً عن ظاهر الشيخين في المقنعة و التهذيب و ظاهر الصدوق في الفقيه.

ولكن أجاب عنه السيّد المحقق الخوئي رحمه الله بضعف الخبر لجهالة ميمون الصيقل و في هامش الوسائل عن الكافي المطبوع منصور الصيقل بدلاً عن ميمون الصيقل و جرح في تنقيح المقال بأن إبدال ميمون الصيقل بالمنصور اشتباه و لعله من جهة أن الراوي عن ابن

(١) الوسائل الباب ٤١ من أبواب النجاسات.

(٢) الوسائل الباب ٤١ من أبواب النجاسات.

جبلة عن سيف تارة و عن سعد أخرى إنما هو ميمون لامنصور ولكن الخطب سهل لجهالة منصور الصيقل كميمون فلايجدي تحقيق ان الراوي هذا أو ذاك.

على أن الرواية لو أغمضنا عن سندها أيضاً لاتنهض حجة في مقابل الأخبار الدالة على عدم الفرق بين الفحص و النظر قبل الصلاة و عدمه منها صحيحة زرارة المتقدمة إلى أن قال و **منها:** صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهماعليهما السلام قال سألته عن الرجل يرى في ثوب أخيه دماً و هو يصلي قال لايؤذنه حتى ينصرف.[(١)] لصراحتها في انه لاأثر للعلم الحاصل من إعلام المخبر بنجاسة الثوب بعد الصلاة أو قبلها بلافرق في ذلك بين الفحص قبل الصلاة و عدمه و لابين كون العلم بالنجاسة في الوقت و بين كونه خارج الوقت لأن المناط الوحيد في وجوب الإعادة هو العلم بنجاسة الثوب أو البدن قبل الصلاة و منها موثقة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل صلى في ثوب فيه جنابة ركعتين ثم علم به قال عليه أن يبتدي الصلاة قال و سألته عن رجل يصلي و في ثوبه جنابة أو دم حتى فرغ من صلاته ثم علم قال مضت صلاته و لاشيء عليه.[(٢)]

فإن التقابل بين العلم بالنجاسة في أثناء الصلاة و الحكم بوجوب الإعادة حينئذ و بين العلم بالنجاسة بعد الفراغ و الحكم بعدم وجوب الإعادة صريح في أن المدار في وجوب الإعادة و عدمه إنما هو العلم بنجاسة الثوب أو البدن قبل الصلاة أو في أثنائها و العلم بها بعد الفراغ بلافرق في ذلك بين الفحص قبل الصلاة و عدمه و لابين داخل الوقت و خارجه.[(٣)]

و لايخفى أن دعوى التعارض بين خبر ميمون الصيقل و صحيحة زرارة في محله لمناقضتها في الفحص و عدمه ولكن لاوجه لدعوى التعارض بينه و بين صحيحة محمّد بن مسلم و موثقة أبي بصير لأنهما بإطلاقها تدلان على عدم الفرق بين الفحص قبل الصلاة و عدمه فيمكن تقييدهما بمثل خبر ميمون الصيقل مع الإغماض عما في سنده اللّهمّ إلّا أن

(١) الوسائل الباب ٤٠ من ابواب النجاسات.
(٢) الوسائل الباب ٤٠ من ابواب النجاسات.
(٣) التنقيح ٢: ٣٥٦.

يدعى أن ظهورهما في الإطلاق أقوى من دلالة خبر ميمون فتأمل و كيف كان فموضوع خبر ميمون الصيقل مختص بصورة الصلاة و النجاسة و لايشمل غيرهما من الموارد.

ثم إن الظاهر من بعض دعوى تعارض الروايات الدالة على عدم لزوم الفحص مع صحيح ابن مسلم عن الصادقعليه السلام إن رايت المني قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة و إن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثمّ رأيته بعد فلاإعادة عليك و كذلك البول.[١]

و محل الاستدلال قوله و إن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه الخ فإن مفهومه هو وجوب الإعادة عند عدم النظر و الفحص ولكن أجاب عنه في المستمسك بأن التعليل المذكور في صحيحة زرارة أي قولهعليه السلام ولكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع من نفسك يستوجب التصرف فيها بالحمل على الاستحباب مضافاً إلى إباء نصوص نفي الإعادة عن التقييد بذلك إلى أن قال و إعراض الأصحاب عن الجميع فالعمل بإطلاق نفي الإعادة متعين.[٢]

و بعبارة أخرى يمكن الجمع الدلالي بين صحيحة محمّد بن مسلم و صححية زرارة بحمل الأولى على الاستحباب لقوة دلالة صحيحة زرارة على عدم لزوم الفحص بالتعليل المذكور فيها.

فتحصل إلى حدّ الآن عدم لزوم الفحص في الشبهات الموضوعية التحريمية بصريح صحيحة زرارة و إطلاق الروايات الدالة على الإباحة من دون تقييد بالفحص ولكن لقائل أن يقول إنّ الصحيحة المذكورة لاتدل إلّا على عدم لزوم النظر و من المعلوم أن النظر غير الرؤية لاحتياج النظر إلى تفتيش و إعمال مقدمات كما يرشد إليه بعض موارد الاستعمالات كقولهعليه السلام من نظر في حلالنا و حرامنا فله كذا فإنه ليس مجرد الرؤية التي لاحاجة فيها إلى أي مقدمة من المقدمات.

---

(١) الوسائل الباب ٤١ من أبواب النجاسات ح ٢.

(٢) المستمسك ١: ٥٠٤.

و بالجملة فنفي الأخص و هو النظر لايدل على نفي الأعم و عليه فيمكن أن يقال بعدم وجوب الفحص فيما إذا احتاج إلى المقدمات بخلاف ما إذا لم يكن كذلك لحصول العلم بمجرد الرؤية كمن شك في بقاء الليل و هو على سقف مرتفع و الهواء لاغيم فيه بحيث إذا فتح عينه إلى مطلع الفجر تبين له الأمر.

و دعوى أن الشك في هذا المورد أيضاً صادق بالفعل فيشمله أدلة الإباحة مندفعة بانصرافه عما يذهب بأدنى التفات و عليه فلامؤمن لترك الاحتياط بعد اختصاص صحيحة زرارة بنفي ما يحتاج إلى إعمال المقدمات **اللّهمّ إلّا أن يقال:** يكفي دعوى الإجماع على عدم لزوم الفحص و لو بمثل ما لايحتاج إلى المقدمات في الشبهات الموضوعية التحريمية و لايترك الاحتياط بالفحص فيما إذا لم يحتج الفحص إلى المقدمات.

هذا كله بالنسبة إلى الشبهات الموضوعية التحريمية و أما الشبهات الموضوعية الوجوبية فقد اختلف فيها بين الأعلام في وجوب الفحص و عدمه **قال شيخ مشايخنا المحقق الحائري**ؒ: عند مسألة الفحص عند الشك في تحقق المسافة و عدمه الأقوى الثاني لإطلاق دليل الأصل و لادليل هنا على التقييد لأن الشبهة موضوعية و يظهر من شيخنا المرتضىؒ الترديد في ذلك قال رحمه‌الله تعالى و هل يجب الفحص أم لا وجهان من أصالة العدم التي لايعتبر فيها الفحص عند إجرائها في موضوعات الأحكام و من تعليق الحكم بالقصر على المسافة النفس الأمرية فيجب ليتحصل الواقع عند الشك امّا الجمع و امّا الفحص و الاول منتفٍ هنا إجماعاً فتعين الثاني انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول أما ما جعله مبني لعدم وجوب الفحص فواضح و أما ما جعله مبني لوجوبه فلم يتحصل منه شيء فإن تعليق الحكم بالقصر على المسافة النفس الأمرية لايوجب عدم جريان الأصل عند الشك و تحصيل الواقع و إن كان واجباً مع قطع النظر عن هذا الأصل الجاري في الموضوع للعلم الإجمالي بوجوب احد التكليفين لكن الأصل المفروض يوجب إنحلاله بل لو لم يكن هنا هذا الأصل الجاري في الموضوع لكفى في الحكم بلزوم التمام الأصل الحكمي هذا.

ولكن الأحوط مع ذلك الفحص لكن لابملاحظة العلم الإجمالي المذكور لوضوح أن الفحص لاينفع في رفع مقتضاه بل بملاحظة أن الاصل النافي للتكليف إما عقلي كالبراءة و إما نقلي كحديث الرفع و استصحاب العدم و على كل حال لامجرى له قبل الفحص سواء في الشبهة الحكمية أو الموضوعية ولو فرض الشبهة بدوية.

أما العقلي فلوضوح أن ملاكه عدم البيان و مع عدم الفحص يشك في تحققه إذ ليس المراد بالبيان المعتبر عدمه البيان الفعلي بل الأعم منه و مما يظفر به بعد الفحص بالمقدار المتعارف و لافرق فيه بين الشبهة الحكمية أو الموضوعية لوحدة الملاك و أما النقلي فلإمكان دعوى انصراف لفظ الشك و عدم العلم عن مورد يمكن تحصيل العلم بسهولة و بمقدار متعارف من الفحص فالأدلة المعلقة للترخيص على هذين العنوانين غير شاملة للشك الابتدائي قبل الفحص و بعد عدم المؤمن من طرف الشرع و المفروض احتمال وجود البيان على وجه يظفر به بعد الفحص يجب بحكم العقل الاحتياط أو الفحص.(١)

و يؤيد ما ذهب إليه من الاحتياط في الشبهات الوجوبية خبر زيد الصائغ قلت لأبي عبدالله عليه السلام إني كنت في قرية من قرى خراسان يقال لها بخاري فرأيت فيها دراهم تعمل ثلث فضة و ثلث مساً و ثلث رصاصاً و كانت تجوز عندهم و كنت أعملها و أنفقها فقال أبوعبدالله عليه السلام لابأس بذلك إذا كانت تجوز عندهم فقلت أرأيت إن حال عليها الحول و هي عندي و فيها ما يجب عليّ فيه الزكاة أزكيها؟ قال عليه السلام نعم إنما هو مالك قلت فإن أخرجتها إلى بلدة لاينفق فيها مثلها فبقيت عندي حتى حال عليها الحول أزكيها؟ قال عليه السلام إن كنت تعرف إن فيها من الفضة الخالصة مما يجب عليك فيه الزكاة فزك ما كان لك فيها من الفضة الخالصة من فضة و دع ما سوى ذلك من الخبيث قلت و إن كنت لاأعلم ما فيها من الفضة الخالصة إلّا إني أعلم أن فيها ما تجب فيه الزكاة قال عليه السلام فاسبكها حتى تخلص الفضة و يحترق الخبيث ثم تزكي ما خلص من الفضة لسنة واحدة».(٢)

---

(١) صلوة المحقق الحائري: ٤٠٥.

(٢) الوسائل الباب ٧ من أبواب زكاة الذهب والفضة ح ١.

و ضعفه منجبر بالعمل كما في الجواهر **لايقال:** إن الرواية المذكورة واردة في مورد العلم بأن فيها ما تجب فيه الزكاة **لأنا نقول:** كما في مستند العروة إن مرجع الشك في المقدار بعد العلم بأصل النصاب إلى الشك في النصاب الثاني بعد العلم بالأول فهو بالإضافة إلى النصاب الثاني للنقدين شاك في أصل وجوده فإذا حكم فيه بوجوب الفحص يعلم أن هذا من أحكام الشك في أصل النصاب الذي لايفرق فيه بين النصاب الأول و الثاني بالضرورة إلّا أن الرواية في نفسها ضعيفة كما مر فلايمكن التعويل عليها في الحكم بوجوب الفحص.(١)

و بالجملة فمقتضى ما ذكر هو لزوم الفحص في الشبهات الموضوعية الوجوبية لاسيما إذا كان موردها هي حقوق الناس حتى يحصل العلم و قد عرفت عدم شمول الدليل العقلي و هكذا لامجال للدليل النقلي بعد كون الشك و عدم العلم منصرف عن مورد يمكن تحصيل العلم بسهولة و بمقدار متعارف من الفحص بل العلم المأخوذ في الأحكام هو الأعم من العلم الفعلي و مما يظفر به بعد الفحص المقام بعد كون المراد من البيان فيه الأعم من البيان الفعلي و مما يظفر به بعد الفحص مثلاً من كتب ديونه في دفتر ثم شك في كونه مديوناً لزيد و عدمه أو شك في مقدار دينه بالنسبة إليه يكون عالماً عند العرف و ليس له أن يجري البراءة بدون المراجعة إلى ما كتبه في دفتره و بعبارة أخرى فكما لايجوز في الشبهات الحكمية أن لايرجع المجتهد إلى جوامع الأحاديث و يجري البراءة لأن مثله يكون عالماً عند العرف فلفظ الشك و عدم العلم منصرف عن مورد يمكن له تحصيل العلم بالتفحص عن مظانه لاسيما إذا كان سهلاً.

فكذلك في المقام فمع عدم المؤمن من طرف الشارع و احتمال وجود البيان على وجه يظفر به بعد الفحص المتعارف يجب بحكم العقل الاحتياط أو الفحص في الشبهات الموضوعية الوجوبية فتدبر و سيأتي بقية الكلام في شرائط الأصول إن شاء الله تعالى.

---

(١) مستند العروة ١: ٢٩٨.

الخلاصة:

التنبيهات

التنبيه الأوّل:

أنّ جريان أصالة البراءة و الإباحة في مشتبه الحكم مشروط بعدم جريان أصل حاكم عليهما لأن موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان بالنسبة إلى الحكم الواقعي كما أنّ موضوع الإباحة الشرعية هو الشكّ و عدم العلم بالحكم الواقعي و عليه فكل ما يكون بياناً و رافعاً للشكّ و لو تعبداً يتقدم على البراءة و الإباحة بالورود أو الحكومة و لافرق في ذلك بين الشبهة الموضوعية و الحكمية و قد عبّر عن هذا الأصل بالأصل الموضوعي باعتبار أنّه رافع لموضوع الأصل الآخر أو حاكم عليه.

و يتفرع عليه فروع منها أنّه لو شك في حليّة أكل لحم حيوان مع العلم بقبوله التذكية جرت أصالة الحليّة بخلاف ما إذا شك في الحلية من جهة الشكّ في قبوله للتذكية و عدمه فإنه يحكم بالحرمة لجريان الأصل الموضوعي باعتبار أنّه رافع لموضوع الأصل الآخر حاكم عليه.

و يتفرع عليه فروع منها أنّه لو شك في حليّة أكل لحم حيوان مع العلم بقبوله التذكية جرت أصالة الحليّة بخلاف ما إذا شك في الحلية من جهة الشكّ في قبوله للتذكية و عدمه فإنه يحكم بالحرمة لجريان الأصل الموضوعي فيه و هو أصالة عدم التذكية لأنّ من شرائطها قابلية المحل و هي مشكوكة فيحكم بعدمها و كون الحيوان ميتة هذا بالنسبة إلى الشبهة الحكمية.

و أمّا الشبهة الموضوعية فقد يقال إنّ اللحم المردد بين كونه من المذكى أو من الميتة لايجرى فيه أصالة الإباحة فإنّ أصالة عدم التذكية المقتضية للحرمة و النجاسة حاكمة على أصالتي الإباحة الطهارة.

لايقال: إنّ استصحاب عدم التذكية بناء على جريانه يعارض مع استصحاب عدم الموت و الحرمة و النجاسة من أحكام الميتة و مع المعارضة فلايكون أصل موضوعي

بالنسبة إلى أصالتي الإباحة و الطهارة **لأنا نقول:** بأنّ عدم التذكية و لو بالأصل موضوع لحرمة الأكل كما يشهد له استثناء «ما ذكيتم» من قوله «و ما أكل السبع» في الآية الكريمة فلم يبح الشارع إلّا ما ذكي فيدل ذلک على إناطة إباحة الأكل بما ذكر اسم الله عليه و غيره من الأمور الوجودية المعتبرة في التذكية فإذا انتفى بعضها و لو بحكم الأصل انتفت الإباحة و عليه و لايتوقف ثبوت الحرمة على ثبوت الموت حتى ينفي بانتفائه و لو بحكم الأصل و هو استصحاب عدم الموت.

هذا مضافاً إلى أنّ عنوان الميتة عنوان عدمي و هو مساوق لعنوان غير المذكى فلايكون أمراً وجودياً حتى لايمكن إثباته بأصالة عدم التذكية و عليه فمع أصالة عدم التذكية يصدق عنوان الميتة أيضاً لمساوقة العنوانين في المعنى فلامنافاة بين ترتب الحرمة و النجاسة على عنوان الميتة التي هي عبارة شرعاً عن كلّ زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية و بين ترتبها على عنوان غير المذكى بعد وحدتها في المعنى.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الزهوق أمر وجودي و المفروض أنّه مأخوذ في معنى الميتة و عليه فلايكون عنوان الميته عدمياً.

و التحقيق أنّ حرمة أكل اللحم مترتب على عدم التذكية بمقتضى قوله تعالى **﴿إلّا ما ذكيتم﴾** و هكذا عدم جواز الصلاة بخلاف النجاسة فإنّها مترتبة على عنوان الميتة و الموت في عرف المتشرعة على ما صرح به في مجمع البحرين زهاق النفس المستند إلى سبب غير شرعي كخروج الروح حتف الأنف أو بالضرب و غيره فيكون الموت أمراً وجودياً لايمكن إثباته بأصالة عدم التذكية.

و عليه فيتمّ دعوى معارضة أصالة عدم التذكية مع أصالة عدم الموت فيساقطان فيرجع إلى قاعدة الطهارة إلّا أنّ التحقيق جريان أصالة عدم التذكية مع أصالة عدم الموت لأنّ مجرد كون عدم التذكية ملازماً للموت غير مانع من جريانهما فإنّ التكفيک بين اللوازم في الأصول العملية غير عزيز ففي المقام يحكم بعدم جواز الأكل بمقتضى أصالة عدم التذكية و بالطهارة لأصالة عدم الموت.

و عليه فيتقدم أصالة عدم التذكية على أصالة الاباحة بالنسبة إلى الأكل بعد ما عرفت من أنّ غير المذكى بنفسه موضوع للحرمة كما يتقدم أصالة عدم الموت على قاعدة الطهارة بالنسبة إلى النجاسة لأنّ الموت أمر وجودي و موضوع للنجاسة و يكون أصالة عدم الموت أصلاً موضوعياً بالنسبة إلى قاعدة الطهارة التي كان موضوعها هو الشكّ في الموت و عدمه و التفكيك في اللوازم في التعبديّات لامانع منه فلا استعباد في الجمع بين حرمة الأكل مع الحكم بالطهارة مع أنّ لازم الحكم بالحرمة هو النجاسة.

ثمّ لايذهب عليك أنّ جريان الأصل الحاكم و هو أصالة عدم التذكية موقوف على كون غير المذكي موضوعاً مركبا من الحيوان الزاهق روحه و غير الوارد عليه التذكية لاموضوعاً متصفا بعدم رعاية التذكية الشرعية إذ أصالة عدم التذكية لاتثبت الاتصاف.

و أيضا جريان أصالة عدم التذكية مشروط بما إذا لم يكن عموم يدل على قابلية كل حيوان التذكية و إلّا فلامجال لجريان الأصل المذكور.

و أيضا جريان أصالة عدم التذكية يتوقف على ما إذا لم يكن أصلاً موضوعياً آخر يدل على قبوله للتذكية كما إذا شك مثلاً في أنّ الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته للتذكية أم لا فأصالة قبول الحيوان للتذكية مع الجلل محكمة و مع أصالة قبوله للتذكية لامجال لأصالة عدم تحقّق التذكية فهو قبل الجلل كان يطهر و يحل بالفري مع سائر شروطها فالأصل أنّه كذلك بعده.

فتحصل أنّ مع جريان أصالة عدم التذكية يحكم بحرمة أكل اللحم و عدم جواز الصلاة فيها و أمّا النجاسة فهي غير مرتبة على غير المذكي حتى يحكم بثبوتها مع جريان أصالة عدم التذكية بل هي مرتبة على عنوان الميتة و هو أمر وجودي و مع جريان أصالة عدم الموت يحكم بعدم النجاسة.

ثمّ لايخفى عليك أنّ المتصف بالموت هو الحيوان لااللحم و الشاهد لذلك أنّه **لايقال:** مات اللحم و الجلد بل يقال مات الحيوان و عليه فالتذكية صفة في الحيوان لافي أجزائه و مقتضى ذلك عدم جريان أصالة عدم التذكية في الجلود و اللحوم و غيرهما من الأجزاء المنفصلة المرددة بين كونها من المذكى أو غير المذكى.

فإذا عرفت عدم جريان أصالة عدم التذكية في الأجزاء من الحيوان أمكن الأخذ بقاعدة الطهارة و حلية الاستعمال في اللحوم و الجلود المستوردة من بلاد الكفار مع احتمال تزكية حيوانها فيها أو في بلاد المسلمين ثمّ نقلوها إلى بلادهم نعم لايجوز أكل هذه اللحوم لاشتراط العلم بالتذكية في جواز الأكل فلاتغفل.

و منها: أنّه لو شك في الحكم الوجوبي أو التحريمي لأجل الشكّ في النسخ فإنه تجري فيه أصل موضوعي و هو أصالة عدم النسخ و معها لاتصل النوبة إلى أصالة الإباحة و البراءة عن التكليف.

و منها: أنّه إذا شك في مال أنّه حلال التصرف أو حرامه فإن كان الشك بعد إحراز كونه مال الغير في طيب نفس مالكه و عدمه فالأصل الموضوعي و هو أصالة عدم الطيب و لو بالعدم الأزلي يمنع عن جريان أصالة الإباحة و يحكم بحرمة التصرف فيه.

و إن شك في كونه مالاً للغير و عدمه فإن كان هذا الشك عارضيا بعد معلومية كونه ملكاً للغير و إنّما الشك من ناحية احتمال تحقّق بعض الأسباب الملكية و عدمه فلامجال لأصالة الإباحة مع جريان استصحاب حرمة التصرفات الثابتة سابقاً و إن كان الشكّ سارياً إلى أوّل وجوده مثل الثمرة التي تردد بين كونه من بستان نفسه أو بستان غيره فالمسألة مبتنية على أنّ المراد من قوله ﷺ **«لايحل مال إلّا من حيث ما أحلّه الله»** هل يستفاد منه اشتراط حلية المال على تحقّق أمر و عنوان و حيثية وجودية على نحو مفاد كان التامة فيستصحب عدم الأزلي عند الشك و معه لايبقى مجال لأصالة الحلية و الإباحة بخلاف ما إذا لم يكن كذلك كما هو واضح.

التنبيه الثاني:

في رجحان الاحتياط و يقع الكلام في مقامين

المقام الأوّل في رجحان الاحتياط في الشبهات البدوية سواء كانت وجوبية أو تحريمية أو كانت موضوعية أو حكمية.

و الوجه فيه هو حكم العقل بأن الاحتياط لإدراك الواقع حسن لأن ما في الواقع تكاليف فعلية للمولى و لها ملاكات واقعية و إن كان الجهل بلزومها عذراً في مخالفتها و قوله عليه السلام كل شيء فيه حلال و حرام فهو لک حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه شاهد على وجود الحكم و ثبوته حال الجهل بحيث يمكن أن يصير معلوما.

هذا مضافاً إلى الأخبار الكثيرة الدالة على الأمر بالاحتياط ثمّ إن الظاهر من أوامر الاحتياط هو المولوية و الاستحباب جمعاً بينها و بين أخبار البراءة.

و لازم ذلك استحقاق الثواب على إطاعة أوامر الاحتياط مضافاً إلى الثواب المرتب على نفسه.

المقام الثاني في رجحان الاحتياط في العبادات المحتملة و لاإشكال فيه كما إذا دار الأمر بين الوجوب و الاستحباب للعلم بالأمر فيه فيمكن من نية القربة بإتيانه بقصد الأمر المعلوم بالإجمال.

و أما إذا دار الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب من الاباحة أو الكراهة يشكل حسن الاحتياط من جهة أن العبادة لابد فيها من نية القربة و هي متوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً و لاعلم بذلك في الفرض المذكور.

و يمكن الجواب عنه بأن اللازم في صحة العبادة مطلق الداعي القربي فإن الانبعاث عن احتمال الأمر داع قربي إلهي لأنه مظهر من مظاهر الإخلاص و أتا للمولى و هو يوجب التقريب ذاتاً إليه بلاحاجة إلى محل.

التنبيه الثالث:

في قاعدة التسامح في أدلة السنن و استدل لها بأخبار «من بلغ» على جواز الحكم باستحباب شرعي اصطلاحي لكل مورد فيه خبر يدل على طلب فعله و لو كان الخبر ضعيفاً و هذا هو معنى قاعدة التسامح في أدلة السنن إذ يسامح في سند الاخبار الدالة على استحباب فعل شيء من الأشياء و هنا روايات:

منها: صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له و إن لم يكن على مابلغه (كما بلغه خ ـ ل) و غير ذلك من الأخبار و لاإشكال فيها من حيث السند و إنما الكلام في أمور:

الأمر الأوّل:

أن موضوع هذه الأخبار هو البلوغ أو السماع و مقتضى تفرع العمل عليها بقوله عليه السلام فصنعه او فعمله إن الداعي إلى العمل هو نفس البلوغ و السماع و حيث إن البلوغ و السماع لايسا و قال الحجية فلامحالة يعمّان الموارد التي لايكون البلوغ و السماع حجة كالأخبار الضعيفة.

الأمر الثاني:

إنه لادلالة لهذه الأخبار على استحباب نفس العمل لأنّ الموضوع فيها ليس ذات العمل حتى يمكن استكشاف الأمر من ترتب الثواب عليه بعنوان الجزاء و الاستحقاق بدعوى أنه لاوجه لهذا الترتب الاّ تعلّق الأمر به فيكون نظير من سرح لحيته فله ثواب كذا في دلالة ترتب الثواب على استحباب نفس العمل بل الموضوع فيها هو العمل المأتي به بداعي احتمال الأمر و عليه فلادلالة لهذه الأخبار إلّا على ترتب الثواب على العمل المأتي به بداعي احتمال الأمر و لعله من جهة الإرشاد و التفضل إلى ما حكم به العقل من استحقاق الثواب على العمل المأتي به بداعي احتمال الأمر و هو الاحتياط.

و يشهد له لسان الدليل و هو ظهور الفاء في قوله فعمله او فصنعه في التفريع على بلوغ الثواب فإنه يدل على أن الثواب المجعول في الروايات المذكورة ليس مرتباً على ذات العمل بل مرتب على العمل المأتى به بداعي احتمال الأمر.

و دعوى أن الداعي إلى العمل لايوجب و جهاد عنوانا يؤتى به بذلك الوجه و العنوان لأنه حيثيته تعليلية لاتقييدية.

مندفعة بأنها صحيحة بالنسبة إلى العمل الخارجي الذي أتى به لابالنسبة إلى لسان الدليل و عليه فجعل الثواب على العمل المتفرع على السماع لايكشف عن أمر آخر تعلّق

بهذا العمل مع هذا العنوان و العمل المأتي به بداعي احتمال الأمر مما يحكم العقل باستحقاق الثواب عليه و هو موضوع يقتضى بنفسه الثواب مع قطع النظر عن الأمر الشرعي لأنه احتياط و انقياد فلايكشف جعل الثواب عليه عن تعلّق الأمر بالعمل المأتي به بداعي احتمال الأمر فضلاً عن نفس العمل مع قطع النظر عن تفرعه على السماع.

و مع عدم كشف الأمر لامجال للحكم باستحباب العمل المأتي به بداعي احتمال الأمر فضلاً عن نفس العمل.

الأمر الثالث:

أن لسان أخبار من بلغ هو مجرد الأخبار عن فضل الله سبحانه و تعالى بإعطائه الثواب الذى بلغ و إن كان غير مطابق للواقع و من المعلوم أنها غير ناظرة إلى أن العمل يصير مستحباً لأجل طرد عنوان البلوغ و أيضاً لايكون مفادها إسقاط شرائط حجية الخبر من العدالة و الوثاقة في المستحبات.

ثمّ إن البلوغ حيث كان أعم من البلوغ المعتبر فلاوجه لما ذهب اليه بعض من أنه لايشمل الخبر الضعيف.

الأمر الرابع:

إن مفاد أخبار من بلغ هو تفضل الثواب على من أتى بالعمل بداعي الثواب و رجائه كما يشهد له التفرع على بلوغ الثواب في مثل قوله ﷺ من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه أو نعمله كان له أجر ذلک و عليه فلايترتب الثواب على ما إذا أتى بالعمل لغرض آخر.

الأمر الخامس:

إن المحكي عن الشهيد الثاني‏ أن الأكثر ذهبوا إلى التسامح في أدلة السنن و الآداب و الفضائل و المواعظ و أشباهها و المحكي عن الشيخ الأعظم‏ أنه ذهب إليه نظراً إلى أن العمل بكل شيء على حسب ذلك الشيء و العمل بالخبر الوارد في الفضائل نشرها و الوارد في المصائب ذكرها للإبكاء قائلاً بأن العقل يحكم بحسن العمل مع الأمن من حضرة الكذب و أن عموم النقل كما في النبوى و رواية الإقبال يقتضي استحبابه.

أورد عليه بأن التقابل بين الكذب المخبري و الصدق المخبري بالعدم و الملكة لأن الكذب المخبري هو القول الذي لايعتقد بموافقته مع الواقع بخلاف الصدق المخبري فإنه القول الذي يعتقد بموافقته و عليه فالكذب المخبري قول بغير علم و يندرجه الحكاية عنه في الكذب القبيح عقلاً و المحرم شرعاً و لايختصّ قبح الكذب عقلاً بصورة الإضرار كما لااختصاص شرعاً بذاك و عليه فنشر الفضيلة التي لاحجة عليها أو ذكر المصيبة التي لاحجة عليها قبيح عقلاً و محرم شرعاً فكيف يمكن أن يعمها أخبار من بلغ.

أجيب عنه بأن نشر الفضيلة أو ذكر المصيبة يخرج عن الكذب بعد ورود أخبار من بلغ للترغيب إلى النشر أو الذكر فمن أخبر بالفضيلة أو المصيبة أخبر بحجة شرعية و هي أخبار من بلغ و الإخبار بالحجة الشرعية لايكون كذباً هذا مضافاً إلى أن قبح الكذب و حرمته اقتضائي ولذا يجوز بعروض مصلحة من المصالح المهمة و عليه فلامانع من أن يرفع اليه من قبح الكذب بسبب مصلحة أقوى من مفسدة الكذب.

على أن نشر الفضلية أو ذكر المصيبة بعنوان احتمال الصدور أو الوقوع لايكون كذباً أصلاً كما لايخفى.

الأمر السادس:

إنّ بعض الأعلام قال لانضائق عن ترتب الثواب في كل مورد صدق فيه بلوغ الثواب سواء كان ذلك بفتوى فقيه باستجاب شيء أو بنقل رواية في ترتب الثواب على عمل كما لافرق بين الدلالة المطابقة و بين الدلالة الالتزامية.

و لقائل أن يقول إنّ أحاديث من بلغ منصرفة عن الإخبار بالحدسيات و الفتاوى من الحدسيات دون الحسيات و الروايات و عليه فلاتشمل الفتاوى.

الأمر السابع:

أن أخبار من بلغ هل يشمل ما بلغ فيه الثواب الذي قامت الحجة على حرمته أو لاتشمل.

يمكن القول بانصراف أخبار من بلغ عن مورد قيام الحجة على حرمته هذا مضافاً إلى

معارضة الدلالة الالتزامية في إثبات الثواب مع الدلالة الالتزامية في إثبات العقاب و مع المعارضة لادليل على ترتب الثواب.

الأمر الثامن:

إن الكراهة هل تكون ملحقة بالاستحباب في جواز التسامح في أدلتها اولا ذهب المشهور إلى الأول و هو يتوقف على أحد أمور اما تنقيح المناط بدعوى أن المناط في التسامح في المستحبات هو عدم كونها إلزامية و هذا المناط موجود في المكروهات و هو كما ترى أو بدعوى أن المناط في التسامح هو الترغيب نحو تحصيل الثواب من دون خصوصية فيما يثاب عليه.

و هو محل تأمل لعدم القطع بالمناط

و اما دعوى أنّ ترك المكروه مستحب فقد بلغ استحباب الترك بالالتزام و هذا خلاف التحقيق لأن كل حكم تكليفي لاينحل إلى حكمين فعلاً و تركاً و اما دعوى أنّ ترك المكروه إطاعة للنهي التنزيهي و هو مما يثاب عليه و هو لايساعد أخبار من بلغ بظهورها في الوجوديات و لاتشمل التروك و العدميات اللّهمّ إلاّ أن يكتفي فيه بقول المشهور.

الأمر التاسع:

إنه قد يقال لافرق بين القول بدلالة أخبار من بلغ على استحباب ذات العمل و عدمها لترتب الثواب على العمل في الصورتين فلا فائدة في البحث عن استحباب ذات العمل و عدمه.

ذكروا في الجواب عن هذا المقال فوائد للبحث منها أنه يجوز المسح ببلّة المسترسل من اللحية لو دل الدليل الضعيف على استحباب غسله في الوضوء بناء ثبوت الاستحباب الشرعي لذات العمل بأخبار من بلغ.

و لايجوز ذلک بناء على عدم ثبوت الاستحباب الشرعي و الوجه فيه عدم إحراز كون لحية المسترسل من أجزاء الوضوء.

أورد عليه بأن غسل المسترسل حيث كان مستحباً مستقلاً في واجب أو مستحب

لايجوز المسح ببلته حتى على القول باستفادة استحباب نفس الغسل من أخبار من بلغ.

هذا مضافاً إلى إمكان **أن يقال:** على تقدير القول بكون غسل لحية المسترسل مستحباً لغير ان جزء من الأجزاء المستحبة يمكن أن المسح برطوبة غير الأجزاء الأصلية.

و منها: أن الوضوء الذي دل خبر ضعيف على استحبابه لغاية من الغايات كقراءة القرآن أو النوم فعلى القول باستفادة استحباب نفسى من أدلة التسامح في السنن يرتفع الحدث به بخلاف ما إذا لم نقل بذلك.

أورد عليه بأنه لم يثبت أن كل وضوء مستحب رافع للحدث ألاترى أن الوضوء للمخبث أو الحائض مستحب في بعض الأحوال و معذلك لايرتفع به الحدث.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ عدم ارتفاع الحدث فيهما إنّما هو من جهة عدم قابلية المورد فهذه الثمرة تامة ولكنّها مبنية على القول بعدم استحباب الوضوء نفسياً من دون أن يقصد به غاية من الغايات و أما على القول باستحبابه كذلك فلاتتم الثمرة المذكورة إذ عليه يكون نفس الوضوء مستحباً رافعاً للحدث ثبت استحبابه لغاية خاصة أو لم يثبت و إلى غير ذلك من الفوائد.

التنبيه الرابع

إنه ربما يتوهم عدم جريان البراءة في الشبهة التحريمية الموضوعية بعد ما قام الدليل مثلاً على حرمة الخمر لوجوب الاجتناب عن جميع أفرادها الواقعية و لايحصل العلم بالامتثال إلّا بالاجتناب عن كل ما احتمل حرمته و بعبارة أُخرى ليس الشك في مثله في التكليف بل الشك في مقام الامتثال و مقتضى القاعدة فيه هو وجوب الاحتياط.

و تحقيق ذلك يتوقف على ملاحظة صور متعلّق النواهي.

أحدها: أن يكون النهي متعلقاً بصرف وجود طبيعة الفعل و هو أول الوجود و ناقض العدم الكلي بحيث لو أتى بصرف الوجود عصى و سقط النهي و جاز الإتيان بالباقي ففي هذه الصورة لامجال للبراءة.

لأن امتثال النهي يكون منوطاً بترك جميع الوجودات و إلّا لما حصل العلم بالامتثال.

أورد عليه بأن الشك في انطباق متعلّق النهي مجرى للبراءة فإنه بعد إن كان الطبيعة عين الفرد و منطبقاً عليه أصبح الشك في الشبهة التحريمية شكاً في سعة دائرة المحركية المولوية باعتبار شمولية النهي.

و **يمكن الجواب عنه أوّلاً**: بأن لازم ما ذكر هو عدم وجوب الاجتناب عن أطراف المعلوم بالإجمال لأن الشك في شمول النهي لكل طرف ينتهي إلى الشك في سعة دائرة المحركية المولوية و يكون الشك في مصداقية شيء للمعلوم بالإجمال.

و **ثانياً**: بأن الشك في هذه الموارد شك في ناحية الامتثال بعد العلم بالاشتغال و مقتضى العلم بالاشتغال هو وجوب الاحتياط.

و **ثانيها**: هو أن يكون النهي متعلقاً بذات طبيعة الفعل و حيث إنّ الطبيعة ملحوظة بعنوان المرآة إلى الوجودات الخارجية لابنحو الموضوعية مع قطع النظر عن الوجودات الخارجية ينحل الحكم تحريماً بعدد المصاديق الخارجية و عليه فلو شك في كون شيء مصداقاً للطبيعة يرجع الشك إلى ثبوت التكليف زائداً على المصاديق الأخرى المعلومة فيكون مجرى للبراءة لأن الشك في سعة التكليف و ضيقه و يلحق به ما إذا تعلّق النهي بالطبيعة على نحو مطلق الوجود أي العام الاستغراقي.

فإن النهي فيه أيضا ينحل إلى الأفراد المعلومة و المشكوكة و يجوز الرجوع في الأفراد المشكوكة إلى البراءة.

و **ثالثها**: و هو أن يكون النهي أو الزجر متعلقاً بمجموع أفراد الطبيعة بحيث لو ترك فرداً واحداً امتثل و لو أتى ببقية الأفراد.

و السرّ في ذلك ان المفسدة في مجموع وجودات الفعل في زمان خاص أو مكان خاص فإذا ترك أحدها لم يأت بالمجموع و يتحقق الامتثال.

و **رابعها**: ان يرجع النهي إلى طلب العنوان الانتزاعي عن مجموع التروك الذي عبر عنه

في محكي كلام المحقق النائيني بالموجبة العدولة المحمول كقوله كن لاشارب الخمر فهو لايتحقق إلّا بمجموع التروك فلو شرب الخمر و لو دفعة لم يتحقق هذا العنوان و هو عنوان لاشارب الخمر فإذا شك في مورد أنه مصداق ذلك أولا لايجري فيه البراءة لأن الشك في المحصل و اللازم فيه هو الاحتياط.

هذا كله بالنسبة إلى مقام الثبوت و أما بالنسبة إلى مقام الإثبات فالظاهر أن النواهي تعلقت بذات الطبايع و هو الصورة الثانية إذ لاتحتاج تلك الصورة إلى مؤونة زائدة بخلاف إرادة صرف الوجود أو مجموع أفراد الطبيعة أو العنوان الانتزاعي.

ثمّ إن الطبيعة في الصورة الثانية ملحوظة بعنوان المرآة إلى أفرادها فينحل النهي إلى الأفراد المعلومة و المشكوكة فيجري البراءة في المشكوكة منها.

و هكذا الأمر لو تعلّق النهي بالطبيعة على نحو مطلق الوجود أي العام الاستغراقي فإن النهي فيه أيضا ينحل إلى المعلوم و المشكوك فيجرى فيه البراءة و ممّا ذكر في المقام يظهر جواز الصلاة في اللباس المشكوك إنه ممّا لا يؤكل لحمه و دعوى أن النواهي عن الموانع في المركبات مثل الصلاة ظاهرة في كون متعلقها هو صرف وجود الموانع و معه لا مجال للبراءة بعد كون صرف الوجود ملحوظاً بنحو الموضوعية لا الطريقية بل اللازم هو الاحتياط إلّا أن يقال إنّ النهي في المركبات يمكن أن يكون بنحو العموم البدلي عن كل فرد و معه فدعوى ظهوره في خصوص صرف الوجود محتاجة الى مؤونة زائدة.

و لو شك في كون النهي بنحو صرف الوجود أو ذات الطبيعة لكان الشكّ في التكليف الزائد فيجرى فيه البراءة أيضاً.

التنبيه الخامس

إنّ ملاك حسن الاحتياط و رجحانه في الشبهات البدوية هو إدراك الواقع من التكاليف الفعلية ذات ملاكات واقعية إذ الجهل بلزومها يكون عذراً في مخالفتها و جعل العذر لايوجب رفع أصل الأحكام الواقعية بحيث لايكون للجاهل حكم في الواقع بل جعل العذر يكون بمعنى رفع الثقل من ناحية تلك التكاليف.

و هذا الملاك بعينه موجود في موارد قيام الأمارات بعد ممنوعية التصويب لأن الواقع باقٍ على حاله و لو مع قيام الأمارات على خلافه و مع بقاء الأحكام الواقعية مع ملاكاتها كان الاحتياط في مورد الأمارات أيضاً راجحاً لأنه يوجب إدراك الواقع و هو حسن.

و لافرق في رجحان الاحتياط بين كون الاحتياط في الأمور المهمة كالدماء و الفروج و الأموال و بين كونه في غيرها كما لاتفاوت بين كون احتمال التكليف قوياً أو ضعيفاً نعم لو استلزم الأخذ بالاحتياط في جميع موارد الأمارات و الشبهات البدوية اختلالاً للنظام فالاحتياط الموجب لذلك قبيح بل ليس براجح بل سقط التكاليف الواقعية التي توجب الجمع بين محتملاته الإخلال بالنظام عن الفعلية الباعثه أو الزاجرية كما لايخفى.

و عليه فاللازم هو التبعيض في الاحتياط إما باختيار الاحتياط في الشبهات العرضية ما لم يوجب الاختلال و إما باختيار التبعيض من أول الأمر بحسب الاحتمالات أو بحسب المحتملات كالاحتياط في المظنونات أو كالاحتياط في الدماء و الفروج و حقوق الناس.

ثمّ لايذهب عليك أن الآثار الوضعية لاتزول بالبراءة أو الإباحة و إنما المرتفعة بهما هي آثار الأحكام التكليفته من العقوبة و المؤاخذة.

التنبيه السادس

إنّ مورد البراءة ما يكون رفعه أو وضعه بيد الشارع و عليه فلو شك في القدرة العقلية في مورد من الموارد لامجال للبراءة عند الشك فيها بل يحكم العقل بعد العلم بالخطاب بالاحتياط بالإقدام على الفحص عن القدرة و عدمها نعم تجري البراءة في القدرة الشرعية كالاستطاعة إذا شك فيها.

التنبيه السابع

إنه إذا شك في كون الواجب تعينياً أو تخييرياً أو عينياً أو كفائياً فمقتضى مقدمات الحكمة هو كونه تعينياً و عينياً و نفسياً لأن إرادة غير ذلك يحتاج إلى مؤونه زائدة هذا بناء على تمامية مقدمات الحكمة و إن لم تكن مقدمات الإطلاق تامة فقد يقال بالبراءة في الشك بين

التعيني و التخييري بدعوى أن خصوصية التعينية زائدة على أصل الوجوب فتكون مجرى البراءة.

أورد عليه بأن خصوصية التعينية امر ينتزع عن عدم جعل عدل له و ليس هو بنفسه مجعولاً شرعياً فلا يشمله حديث الرفع فتأمّل.

و أما جريان البراءة بالنسبة إلى وجوب العدل ففيه ان رفع وجوبه يوجب التضييق على المكلف و هو خلاف الامتنان فلايجري البراءة فالمرجع حينئذ هو قاعدة الاشتغال.

و دعوى إنّ الشيئين إذا اتحدا في الأثر فاللازم عند العقل أن يكون ذلك الأثر مستنداً إلى القدر الجامع فيجري البراءة بالنسبة إلى الخصوصية مندفعة بأن التخيير و إن كان راجعاً إلى تعلّق الحكم بالجامع عقلاً ولكن لو كان مراد المولى ذلك العنوان الخاص الذي جعله مورداً للتكليف على وجه التعيين لم يكن للعبد عذر حيث يعلم توجه الخطاب بالنسبة إلى العنوان المخصوص فلاوجه لرفع اليد عن ظاهر الخطابات بإمكان إرجاعها إلى الجامع الحقيق لظهور الخطابات الشرعية في تعلقها بالأشياء الخاصة و رفع اليد عن هذا الظاهر خلاف الظاهر و بالجملة العرف لايحكم بالاعتذار في ترك الخاص الذي يكون مورداً للخطاب بمجرد احتمال كون الخطاب فيه بدلياً من دون فرق بين أن يمكن إرجاع الخطاب إلى جامع واحد و أن لايمكن و ذلك لفرض تعلّق الخطاب بالخاص.

و التحقيق أن يقال إن مرجع الشك في كون الوجوب تعينياً أو تخييرياً هو الشك في جعل التضييق و عدمه فيجري فيه أصالة البراءة و لافرق فيه بين كون الوجوب فيهما من سنخ واحد أو من سنخين لجريان أصالة البراءة بالنسبة إلى التعيين و ليست تلك الأصالة متعارضة لجريانها بالنسبة إلى التخيير لعدم جريانها بالنسبة إلى التخيير لأنه يوجب التطبيق و هو خلاف الامتنان.

إلا أنّه يبق في المقام أنه يدفع هذا النزاع مراجعة العرف فن سمع نداء المولى بإكرام زيد فأجابه بإكرام العمرو معتذراً بأني احتملت كون تعلقه بالزيد بدلياً و كان بدله العمرو و لم أقطع أنه متعلّق به معيناً فهل تراهم يعدّونه معذوراً عندهم حاشا و كلاّ.

و عليه فتعلق الخطاب بعنوان مخصوص يوجب لزوم مراعاته عند عرف العقلا و عليه يتحد حكم ما إذا لم يكن إطلاق مع ما إذا كان إطلاق فكما ينتج مقدمات الإطلاق تعينية المشكوك و عينيته و نفسيته فكذلك يكون مقتضى ما إذا لم يكن إطلاق لما عرفته من بناء العرف فلا فرق بينهما في أن المشكوك في الأمور المذكورة محمول على التعيني و العيني و النفسي فلاتغفل.

التنبيه الثامن

في جواز الأخذ بالإباحة في الشبهات الموضوعية التحريمية قبل الفحص أخذ بعموم أدلتها و قوله عليه السلام في ذيل رواية مسعدة بن صدقة و الأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غيره أو تقوم به البينة فإن ظاهره حصول الاستبانة و قيام البينة لابالتحصيل.

اللّهمّ إلّا أن يقال: بأن مثل رواية مسعدة واردة في موارد وجود الأمارة الشرعية على الحلية فلا تشمل المقام.

هذا مضافاً إلى صحيحة زرارة حيث قال قلت لأبي جعفر عليه السلام فهل عليّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه قال لا» فإنّها صريحة في عدم لزوم الفحص في الشبهة الموضوعية التحريمية.

ولكنّها مختصة بباب النجاسات هذا مضافاً إلى معارضتها مع صحيح محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السلام إن رأيت المني قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة و إن أنت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثمّ صليت فيه ثمّ رأيته بعد فلا إعادة عليك و كذلك البول.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إن التعليل المذكور في صحيحة زرارة أي قوله عليه السلام **«ولكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع من نفسك»** يستوجب التصرف فيها بالحمل على الاستحباب.

فتحصل أنه لايلزم الفحص في الشبهات الموضوعية التحريمية بصريح صحيحة زرارة و إطلاق الروايات الدالة على الإباحة من دون تقييد بالفحص.

نعم يمكن أن يقال إنّ الصحيحة المذكورة لاتدل إلّا على عدم لزوم النظر و من المعلوم أن

النظر غير الرؤية لاحتياج النظر إلى تفتيش و إعمال مقدمات كما يرشد إليه بعض موارد الاستعمالات كقوله عليه السلام من نظر في حلالنا و حرامنا فله كذا فإنه ليس مجرد الرؤية التي لاحاجة فيها إلى أي مقدمة من المقدمات و عليه فنفي الأخص و هو النظر لايدل على نفي الأعم و هو الرؤية و عليه فيمكن أن يقال بعدم وجوب الفحص فيما إذا احتاج إلى المقدمات بخلاف ما إذا لم يكن كذلك لحصول العلم بمجرد الرؤية لمن شك في بقاء الليل و عدمه و هو على سقف مرتفع و الهواء لاغيم فيه بحيث إذا فتح عينيه إلى مطلع الفجر تبين له الأمر.

و دعوى أن الشك في هذا المورد أيضاً صادق بالفعل فيشمله أدلة الإباحة مندفعة بانصرافه عما يذهب بأدنى التفات و عليه فلا مؤمن لترك الاحتياط بعد اختصاص صحيحة زرارة بنفي ما يحتاج إلى إعمال المقدمات هذا كله بالنسبة إلى الشبهات الموضوعية التحريمية.

و أما بالنسبة إلى الشبهات الموضوعية الوجوبية فقد اختلف فيها بين الأعلام في وجوب الفحص و عدمه ذهب بعض إلى عدم وجوب الفحص في مسألة الفحص عند الشك في تحقّق المسافة و عدمه. لإطلاق دليل الأصل و عدم الدليل على التقييد لأن الشبهة موضوعية و يظهر الترديد من الشيخ الأعظم في وجوب الفحص و عدمه من ناحية أصالة العدم التي لايعتبر فيها الفحص عند إجرائها في الموضوعات و من ناحية تعليق الحكم بالقصر على المسافة النفس الآمرية فيجب لتحصيل الواقع عند الشك إما الجمع و إما الفحص و الأول منتف هنا إجماعاً فتعين الثاني انتهى.

و فيه أن تعليق الحكم بالقصر على المسافة النفس الآمرية لايوجب عدم جريان الأصل عند الشك و تحصيل الواقع و إن كان واجباً مع قطع النظر عن هذا الأصل الجاري في الموضوع للعلم الإجمالي بوجوب أحد التكليفين لكن الأصل المفروض يوجب انحلاله.

ألا إن الأحوط مع ذلك الفحص لأن الأصل النافي للتكليف إما عقلي كالبراءة و إما نقلي كحديث الرفع و استصحاب العدم و على كل حال لامجرى له قبل الفحص أما العقلي

فلوضوح أن ملاكه عدم البيان و مع عدم الفحص يشک في تحققه إذ ليس المراد بالبيان المعتبر عدمه البيان الفعلي بل الأعم منه و مما يظفر به بعد الفحص بالمقدار المتعارف و لافرق فيه بين الشبهة الحكمية أو الموضوعية لوحدة الملاك.

و أما النقلي فلإمكان دعوى انصراف الشك و عدم العلم عن مورد يمكن تحصيل العلم فيه بسهولة و بمقدار متعارف من الفحص.

فالأدلة المعلقة للترخيص على هذين العنوانين غير شاملة للشك الابتدائي قبل الفحص و بعد عدم المؤمن من طرف الشرع و احتمال وجود البيان على وجه يظفر به بعد الفحص يجب بحكم العقل الاحتياط أو الفحص و سيأتي بقية الكلام في شرائط الأصول إن شاء الله تعالى.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرس محتويات الكتاب

تتمة المقصد السادس
فى الامارات و الحجج المتعبرة شرعاً أو عقلاً

الفصل الخامس
فى الأمارات التى ثبتت حجيّتها بالأدلة أو قيل بثبوتها

مركز تحقيقات كامپيوتري علوم اسلامي

المقصد السابع

في الاصول العملية